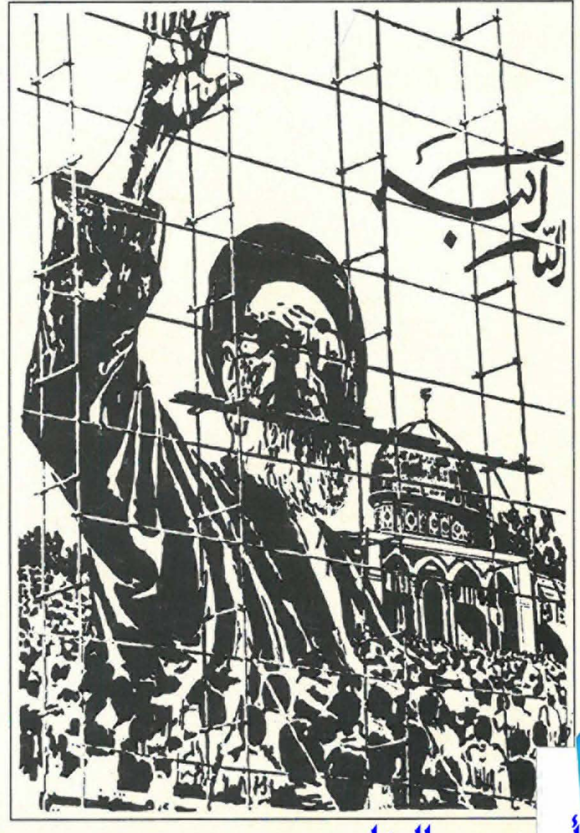
حـازم صـاغيــة

ثقافات الخمينيّة

موقفٌ من الاستشراق أم حربٌ على طيْف؟



دَار الجَـديْد

حازم صاغية

ثقافات الخمينيّة

موقفٌ من الاستشراق أم حربٌ على طيْف؟

دار الجديد

تنفيذ وتوزيع شركة دار الجديد ش. م. م □ ص. ب، ١١/٥٢٢٢ بيروت ـ لبنان □ هاتف، ٣٤٣٧٥٢ □ نضّد النص، سناء وحنان سلامي □ ضبطهُ على أُصوله، محمود عسّاف □ انشاه كتاباً، علي حمدان □ ألّف الغلاف، عمر حرقوص □ خطّ خطوطه، علي عاصي.

على سبيل التقديم

في مصر، أواسط السبعينات، صدر كتاب لمحمّد ضياء الريّس، مؤدّاه أنّ المستشرقين واليهود هم الذين ألّفوا كتاب الشيخ علي عبد الرزاق **الإسلام وأصول الحكم**. فلنقرأ كيف ينسج الكاتب نظرته إلى العالم من خلال الأحكام التي يُصدرها:

«فمن يكون إذن هو الشخص غير المسلم الذي كتب عن الخلافة بهذه الصورة؟ الأظهر انه كان احد المستشرقين الإنجليز. ويغلب الظن ان يكون هو المستر مرجليوث اليهودي، الذي كان استاذاً للغة العربية في بريطانيا، وتدل كتاباته عن الإسلام على انه كان صهيونياً معادياً له وللمسلمين، ويكتب بجهالة ونزعة حقد».

ويمضي مؤلّف **الإسلام والخلافة في العصر الحديث ـ نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم**:

«معروف ان الشيخ ذهب إلى بريطانيا وبقي نحو عامين، فلا بد انه كان متصلاً بالمستر مرجليوث او تتلمذ عليه. فإن لم يكن مرجليوث نفسه فاحد اعوانه او احد المستشرقين الآخرين مثل توماس ارنولد الذي يشير إليه الشيخ او الكتاب في غير موضع ويصفه بـ «العلامة»، والذي ألّف كتاباً عن الخلافة هاجم فيه الخلافة بصورة عامّة، والعثمانية بوجه خاصّ».

ويستخلص الريّس، الذي طُبعت طبعات عدة من كتابه، في صدد عمل عبد الرزاق الذي دعا مبكراً إلى لون من فصل الدين عن الدولة:

«فالنظرية إذن ـ إذا سلّمنا بصحّة الخبر ـ انه في اثناء الحرب العالمية الأولى كلّفت المخابرات البريطانية احد المستشرقين الإنجليز المتّصلين بالدراسات الإسلامية ان يضع كتاباً يهاجم فيه الخلافة وعلاقتها بالإسلام ويشوّه تاريخها ليهدم وجودها ومقامها ونفوذها بين المسلمين. فكتب مرجليوث او ارنولد او غيرهما هذا الكتاب فاستخدمته السلطات في الهند او في غيرها، ثم بعد ان انتهت الحرب ـ وكان الشيخ عبد الرزاق قد اطّلع على هذا الكتاب او عثر عليه ـ هذا إن لم نفترض ان هذا كان باتفاق بينه وبين هذا المستشرق الذي اتصل به حين كان في إنجلتره، او بعض الجهات البريطانية التي تعمل في الخفاء للقضاء على فكرة الخلافة، او التي تحارب الإسلام، [فـ] اخذ الكتاب فترجمه إلى اللغة العربية، فاصلح لغته إن كان بالعربية، واضاف إليه بعض الأشعار والآيات القرآنية التي يبدو انها لم تكن في اصل الكتاب، وبعض الهوامش والفقرات، واخرجه للناس على انه كتاب من تأليفه».

هذه الأحكام التي تُفحم الخصوم حقاً لم تعد حكراً على ضياء الدين الريّس. فمنذ سنوات وشتم الاستشراق عادة رائجة بين المثقفين العرب والمسلمين، فالكتب تتكاثر في بيروت والقاهرة والرباط والرياض، وكلها تعزف على الوتر ذاته. وليست الكتب المجال الوحيد لنقد الاستشراق، إذ الجامعات والندوات والمحاضرات تشاركها ذلك، ناهيك عن مقالات صحافية سريعة وإشارات شفوية عابرة تتردد في غير مكان. وهذه كلها تجد ما يرفدها ويُعزّزها في جامعات وكتب غربية.

طبعاً لا أحد يهتم بالآثار التي نبشها هؤلاء المستشرقون، والوثائق والرموز التي فكّوها أو فسّروها، والأميال التي قطعوها، أو الجبال التي تسلّقوها، ولا يعني أحداً أن يكون كارل بروكلمان قد قضى نصف قرن، هو أكثر من نصف عمره، ليؤرّخ الأدب العربي، من غير أن يكون الوحيد

الذي بذل جهداً كهذا. كل ذلك لا يُؤتى على ذكره، بل قد يؤتى على ذكره بوصفه مُستمسكات عليهم، تماماً كما لم يرسخ عن بروكلمان، في الوعي السهل المنتشر، إلّا أنه «معادٍ للإسلام».

فالمستشرقون، في آخر المطاف، لا يمكنهم أن يكونوا غير أدوات في مصلحة استراتيجيّات معينة يربطها بالعرب والمسلمين عداء لا يفتر، أما أن يكون حب المعرفة، أو الهوى، أو المزاج المغامر، أو الضجر من المألوف، أو غير ذلك، قد قادهم إلى ما انقادوا إليه، فأمر لا يدخل في مطلق حساب واعتبار. ولا يدخل، كذلك، في الحساب أن يلتقي في شخص المستشرق «الجاسوسُ» والعالِمُ، أو رجل الاستراتيجيا والفنّان، الشيء الذي يفسّره، على الأرجح، أن الناقد لا يستطيع أن يرى إلى البُعد السياسي متعايشاً مع أيِّ بُعد آخر للشخصية. فهو، في مذهبه، ليس البُعد الأول فحسب، بل الأوحد.

وما يُضاعف خطورة المذهب الذي نحن في صدده، والذي لا يزال يلقى أوسع الترحيب، انسجامه مع المرحلة التي يمرّ فيها العالم والثقافة العربيان راهناً، حيث يستشري التّعصّب والكره، وتتمادى مشاعر العداء للأجنبي، فتتجسّد في أعمال من القتل والخطف، تصاحبها الرقصة الدموية اللّولبية لـ «الهوية» التي لا تقتصر على بلدان العالمين العربي والإسلامي، وإن استفحلت فيهما.

وفيما تسطع المأساة مصحوبة بفكر المأساة، وينتشر العزوف عن العالم المُؤَبْلَسِ، مُرفقاً بتبريره النضالي، لا يطمح هذا الكتاب إلّا إلى وضع عصا، أو حتى قشّة، في عجلة هذه الآلة الضخمة. ففي حدود الحرب على الاستشراق تحديداً، تُقدّم هذه الآلة مساهمتها الملحوظة في تخريب الشخصيّة العربية، والبناء على هذا التخريب، ذاهبةً إلى وجود الخُطّة المُحكمة وراء كل حركة، ومُعتبرة أن ذاك الكمّ الكبير من المعرفة

والوصف والسرد ما هو إلّا التآمر والتخريب والتشويه لحقيقة «نا»، على أيدي «جنس» لا يجيد إلّا التخريب.

والاهتمام الأساسي لهذا الكتاب ينصبّ، لا على الاستشراق في موقعه من السّجالات الغربية، بل عليه وعلى تأثيرات الحرب عليه في العالم العربي، طامحاً إلى إحداث تغيير، مهما كان طفيفاً، في وُجهة الموضوع، أي نقله نحو الداخل العربي ومسؤولياته، ودفعه إلى القياس والمقارنة وتفحّص نظرته هو إلى «الآخر». وإذا كان لا بُدَّ، بطبيعة الحال، من رصد السّجال الغربي في الحدود المُتعلّقة بالجانب العربي، إلّا أنّ الأولوية ينبغي أنْ لا تضيع إطلاقاً. فهناك يُقتصر الأمر على سجال تحتمله الحياة وتحضُّ عليه، لكنّه، هنا، وثيقُ الصلة ببرامج تُهدّد الحياة تهديداً يومياً بالموت، كما نرى في الجزائر ومصر، وكما رأينا في إيران وبين سائر المُهتاجين المُطالبين برأس سلمان رشدي. فبحجة زَعْم أو زَعْمَيْن، واتّهامٍ تآمريٍّ أو اتّهامَيْن، تضيع مكتبة وذاكرة كاملتان، ونحتشد جميعاً لمكافحة المطر بحجّة أنه يجعل الطرقات مُوحلةً!

ح.ص

على وشك التوتاليتارية

بحرارة لا تُعادلها إلّا بساطتها، تساءل المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ذات مرّة: «ما أهمية الأفكار التي يحملها شامبليون، ما دام أنه فكّ لنا رموز الهيروغليفية؟». لكن البديهي ليس، بطبيعة الحال، بديهياً في نظر الجميع. ففي العالم العربي تحديداً، تسود البديهيات المُضادّة أكثر مما تسود البديهيات، لا بل إنّها تُكرّس سيادتها إلى حدّ تصير معه هي البديهيات التي لا تقبل الاعتراض.

وبعض ما ينتج عن ذلك أنّ العداء للاستشراق يتحوّل، يوماً بيوم، نوعاً من الإجماع، أو لوناً من ألوان إيديولوجيا شعبية عابرة للفئات والمصالح والأفكار، تحتلّ مقعدها إلى جانب أفكار بسيطة كحُبّ الوطن، أو العداء للمُستَعْمِر. ومع أن عدداً كبيراً من المُستشرقين وغير المُستشرقين الغربيين فنّدوا هذه الميول، التي تصدّى لها بعض العرب أيضاً، إلّا أن الطابع الشعبي أو الإجماعي الذي تحظى به، كُتِبت له حياة مديدة يصعب التكهّن بنهايتها.

غير أنّ النزعة المذكورة، وعلى رغم شبهها ببساطةِ ما في النَّفْس الأُولى، لم تكن «عملية إنتاجها»، في الصيغة التي نعرفها اليوم، خاليةً من بعض التعقيد. فالأكاديمي الجامعي، خصوصاً إذا ما صَدَرَ عن جامعة غربية تملك الشعوب المتخلّفة حيالها عُقَداً تُساوي الشتائم التي تكيلها لها، كان يستدعي وسيطاً منبهراً به، يقف بينه وبين «الجماهير»، فيفعل فعلَ النار في هشيم الاستعداد الأسطوري لديها. وهذا الوسيط الذي يُترجم النص الأجنبي ثم يُعمّم مضامينه، ما هو إلّا المُثقف العربي النضالي، المُنتشر بكثرة وإفراط ما بين المغرب والخليج. فهو يُلحِقُ التبسيط بأفكار الأستاذ المؤسّس المقيم في «الغرب»، ثم تتولّى «الجماهير»، بدورها، تبسيط ما نقله إليها الوسيط المذكور. وهكذا نمضي في هذا النهج الاختزالي، إلى أن تتعادل الفكرة تماماً مع نفوسنا الخام، فنردُّها إلى حيث صدرت، ونُحرّرها من

الحذلقات التي طرأت عليها خلال رحلتها الطويلة.

قد لا يكون مجرد صدفة أن يقع العداء للاستشراق هذا الوقعَ الحسنَ على فئة المناضلين الشبّان، الذين يلعبون في حالة العالم العربي، دَوْرَ النَّشر والتعميم اللذين يغلب الشفويُّ فيهما الكتابيَّ، أو تزول المسافة الفاصلة بينهما. فهؤلاء يجمعهم بالأساس النظري الذي نهض عليه العداء للاستشراق[1]، قاسمٌ مشترك، سوسيولوجي، ليس من الجائز، في أي حال من الأحوال، التقليلُ من أهميّته.

ذلك أنّ المدرسة والجامعة، بوصفهما الوحدتين الإنتاجيتين الأهم للتعليم في عالمنا المعاصر، ليستا المصدر الأوّل الذي انبثقت منه «معرفة» الشبّان النضاليين في العالم العربي، والعالم الثالث عموماً. وقد يكفي مؤشراً على عجز التعليم الحديث عن التوسّع بالدرجة المطلوبة لإشباع حاجات القطاعات الحديثة للكفاءات، أنّ الطلاب العرب في الخارج يُشكّلون، بحسب أرقام ١٩٩١، نسبة ٩٪ من مجموع الطُلّاب المُقيمين في العالم العربي، بينما تنخفض النسبة نفسها إلى ٠,٩٪ في بلد كفرنسا.

وفيما تبلغ نسبة المُلتحقين بالمدارس الابتدائية ٧٠٪ ممن هم في عمر الالتحاق بها، فإن نصف من يبلغون الـ ١٥ سنة وما فوق، أي سنّ التسييس واكتساب الأفكار، أُمّيون. وهذا الضيق في الذروة الجامعيّة للهرم التعليمي إنما يدلّ، في ما يدلّ، على محدودية الرقعة والمرجعيّة اللتين تشغلهما الجامعة في حياة الشبيبة العربية وصناعة قناعاتها[2].

فهؤلاء اكتسبوا معارفهم من «وحدات» لم تكن تتردد، في بعض الأحيان، عن رسم نفسها منافساً للجامعة، لا مُجرّد مُصلحٍ لبعض جوانب قصورها، أو باعثٍ على تلاؤمها مع مُستجدّات ثقافية أو ظروف وطنية وقومية مغايرة. وكانت الوحدات البديلة، التي تمثّلت أساساً في «الحزب» النضالي، وفي السنوات الأخيرة في «الجامع»، وجدت تمهيدها في إصرار الحركات التغييرية كلها على تعديل برامج لتعليم والتدخل في شؤون مؤسساته. أما النتائج، كما تَبيَّن لاحقاً، في معظم البلدان

(١) بالمعنى الذي اعاد تاسيسه الكاتب والمؤلف الأميركي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، وازداد تشوهاً على ايدي الأتباع العرب.

(٢) الأرقام ماخوذة من دراسة للباحث التربوي اللبناني عدنان الأمين، نُشرت في جريدة **الحياة** في ١٩٩٢/١/١٩.

المُستقلة حديثاً، فكانت، غالباً، آرتداداً بالعلوم إلى سويّة أدنى.

فما بدأ، مع بعض حركات اليسار الراديكالي، دعواتٍ إلى «تعليم منتج» وإلى تقليص لدرجة الاهتمام باللغات الأجنبية، بل تقليص لكل «الكماليات» المعرفية التي تتعدّى محوَ الأميّة بالمعنى الأوسع للكلمة، انتهى مع الحركات الأصولية دعواتٍ، مرفقةً بالقوة الجسمانية غالباً، إلى تديين التعليم كلّيّاً. وقد آل هذا الوضع، على ما يصف أستاذ جامعي كبير عمل في غير بلد عربي، «إلى حدّ أن نسبة كبيرة من طلاب الجامعة ـ أعلى شريحة تعليمية ـ تُقاوم بشدّة من يدعوها إلى التخلّي عن الاعتقاد بالسحر والحسد»[٣].

وبدوره لا يكنّ العداء للاستشراق عواطف أصفى حيال المعرفة، أكان منها ما يأتي من المدرسة والجامعة المحكومتين بتوازن قوى مجتمعي أعرض، أم الصادر عن غيرهما مما تنتجه شبكة العلاقات في عالم تنعقد سيادته للطرف «الإمبريالي». فقد صدّر إدوارد سعيد نقدَه سوءَ الأداء التعليمي في الشرق الأوسط بأن «الجامعات في العالم العربي تُدار، عموماً، تبعاً لنمط تمّت وراثته عن القوة الكولونيالية السابقة، أو تمّ فرضه، ذات مرة، من قِبَلها، مباشرة»، ويلوح للبروفيسور في جامعة كولومبيا أن التعليم الغربي، في ارتباطاته بالمصالح التي يخدمها، هو البوّابة الوحيدة المشرعة على الأزمات التعليمية في العالم العربي و «العالم الثالث» عموماً[٤].

وهذا النقد إنما يطاول المعارف التي تنجم عن مراكز الأبحاث أو عن تجارب الاكتشاف المباشر، فترسم عن الوضع، الذي هو موضوعها، صورة توهّميّة لا تلبث أن تتغلّب على الوضع نفسه وتطويه. فالمعرفة، في هذا التقدير، وبالبناء على أفكار الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، عملاً بتأويل سوف نعرض له لاحقاً، ترتبط بالسلطة ارتباطاً لا فكاك منه. فإذا كانت السلطة تُنتج المعرفة، فإنَّ الأخيرة تقوم،

(٣) فؤاد زكريا، «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة ـ دراسة في المنهج»، مجلة **فكر** للدراسات والأبحاث، القاهرة ـ باريس، ١٩٨٦، ص٧٣، الذي يورد امثلة اخرى على تردّي المصادر والتجليات الأخرى لصناعة العقل في المجتمعات العربية، كان تكون «معارض الكتب في البلاد العربية ما زالت تضمّ نسبةً طاغيةً من كتابات تكرّر نفسها وتعيد ما قيل من قبلها مئات المرّات منذ مئات السنين»، وان يكون الكاتب نفسه (ف. زكريا) «تعرّض لأوسع هجوم من الصحف والمجلات وخطباء المساجد، لمجرّد انه تجاسر على القول إنّ الذين حقّقوا العبور في ١٩٧٣، لم يكونوا هم الملائكة، وإنّما كانوا جنوداً مدرّبين تدريباً عصرياً».

(٤) إدوارد سعيد، **الاستشراق ـ تصوّرات غربية عن الشرق**، (بالإنكليزية)، بنغوين، ١٩٧٨، ص ٣٢٢ و٣٢٥.

بدورها، بخدمة شقيقتها وترويجها، على حساب واقع يُصار إلى تزويره بلا انقطاع.

وتطبيقاً لهذا التصوّر على علاقة الغرب بالشرق، أو علاقة «السيّد» بـ «العبد»، بحسب إدوارد سعيد وباقي نقّاد الاستشراق، يسير الأمر في اتجاهين غير متوازنين إطلاقاً، فيكون التقدم المعرفي للغرب سُلطة له على الشرق، فيما تعمل السُلطة الاستعمارية، والإمبريالية من بعدها، على تمكين معرفة ملائمة لمصالحها وتصوّراتها الأصلية. وفي الأحوال كافة، وعبر الأبحاث ومراكزها ومناهج التعليم والأسفار والسرد والوصف، يتولّى صاحب السلطة إنتاج صُوَر توهّميّة وتخيّليّة، أكثر منها فعليّة بما لا يقاس.

وهكذا نجدنا، عبر الاستشراق الذي أُوكلت إليه هذه المهمّة، أمام شرق مُفَبْرَك، لا صلة له بحقيقته. فهو شرق الغرب بالتحديد، لا الشرق نفسه كما هو حقاً.

على هذا النحو يُضَخِّم خصوم الاستشراق ما هو سلطوي في المعرفة، في مقابل امتصاص ما هو معرفي في السلطة وتقليصه، مُختزلين قدرة المعرفة على تشكيل العالم الأخلاقي الذي تُمارس فيه السلطة، إختزالَهم ما يمكن أن يُحدثه التاريخ، بما فيه تاريخ المعرفة إياها. ويؤول الأمر، في آخر المطاف، إلى التعامل مع الإثنتين ككلّ واحد، إما أن يُقبل، ويكون القبول إذعاناً للسلطة والقهر، أو أن يُرفض فيكون الرفض علامة على التحرر من الوهم وسلطته.

بيد أن تأويل إدوارد سعيد لفوكو، الذي شكّل تمهيده النظري لنقد الاستشراق، ليس من الأمور المسلّم بها أصلاً. فسعيد نفسه أشار إلى هذا، أنَّ:

> «فوكو يعتقد ان النص او المؤلف الفرد، هو، على العموم، ذو اهمية ضئيلة جداً. تجريبياً، وفي حالة الاستشراق (وربما من دون سائر الحالات)، اجد ان الأمر ليس هكذا. تبعاً لذلك، فإن تحليلي يوظّف قراءات نصّيّة قريبة، هدفها الكشف عن الديالكتيك ما بين النص او الكاتب الفرد، وما بين التشكيل الجماعي المعقد، الذي يصب عمل النص او الكاتب كإسهام فيه»(٥).

لكن ما صرّح به سعيد من خلاف، يبقى طفيفاً وتمويهياً، بالقياس إلى ما يُوضحه الباحث اليساري الهندي إعجاز أحمد، مما يحمل على التشكيك بالتماسك النظري لإدوارد سعيد نفسه. يقول أحمد:

(٥) المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٤.

«سوف لن اتفحّص هنا مقترحات فوكو تلك التي تثير التساؤلات بصددها، لانني معنيّ في هذه اللحظة، فقط، بالشكل الذي يظهر فيه فوكو في فكر سعيد. ذلك انه، بعد اختلافه عن ماركس في تلك المقدمات الأساسية، يمضي فوكو في تعيين الحدود المكانية والتركيب الزمني للمعنى المعرفيّ [episteme] الذي هو معنيّ به. فهو يصّر على انه معنى معرفي «غربي»، اما بالنسبة لسائر الإنسانية، فهو لا يملك اية مزاعم تتصل بالمعرفة. ثانياً، فهو يموضع تركيب هذا المعنى المعرفي، تاريخياً، في العمليات التي تتراوح ما بين حوالى القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر. صحيحٌ ان فوكو يتجنب على الدوام القاموس الماركسي، لكنه يعرف عماذا يتحدث ـ تحديداً، عن ظهور المجتمع البورجوازي الذي يمتد مما يُسمّى التراكم «الأولي» وصولاً إلى الثورة الصناعية الأولى. وباستثناء **تاريخ الجنون** الذي انجزه قبل الاشتغال على نظامه الفلسفي كما تجسّد في **نظام الأشياء** و **اركيولوجيا** [حفريّات] **المعرفة** ـ مع استثناء هذا الكتاب ـ فإن كل السرديات التي جمعها قبل ١٩٧٨، خصوصاً تلك التي في **المراقبة والعقاب** الذي يذكره سعيد تحديداً، ينطلق من بوتقة البدايات البورجوازية. والمعنى المعرفي هذا غربي لأنه متموضع في الانتقال الذي حصل تحديداً في اوروبا».

ويمضي أحمد خطوة أبعد، معتبراً أن فكرةَ القول بـ «خطاب» يتعدّى الحقب التاريخية، كما فعل سعيد، فكرةٌ مضادة جذرياً للفوكوية، فضلاً عن تضادّها مع باقي المذاهب والاتجاهات الفكرية . فـ

«فوكو، في **المراقبة والعقاب**، ما كان له، ببساطة، ان يقبل بوجود اي ناظم لاحم يجمع اليونان القديمة باوروبا الغربية الحديثة، ما خلا انّ اوروبا ما بعد النهضة شرعت تبحث عن ذريتها، بطريقة خيالية إلى هذا الحدّ او ذاك، انطلاقاً من ذاك القِدَم، فيما كانت تنقلب على معظم فرضياتها المسبقة الشائعة. وعند هذه النقطة لم يتحدث فوكو، إطلاقاً، عن خطاب مكتمل قبل القرن السادس عشر، لأن ما سماه آنذاك «خطاباً» يفترض مسبقاً، كلازمة ملازمة له، عقلانية من النوع ما بعد القروسطي، تسير جنباً إلى جنب مع التوسّع المتزيد لأشكال الدولة الحديثة، والروابط المؤسسية الحديثة، والإنتاجات الاقتصادية المجعولة موضوعية، والأشكال الحديثة من التخطيط العقلاني. اما فكرة سعيد القائلة إن فكرة التمحور الأوروبي الإمبريالي الحديث حول الذات، موجودة اصلاً في المسرح الطقسي

للتراجيديا اليونانية (...) فليست فقط لاتاريخية بالمعنى البسيط للكلمة، بل هي ايضاً وتحديداً معادية للفوكوية بالمعنى المنهجي».

وانطلاقاً من هذا الاختلاف، يلحظ أحمد افتراقاً آخر، سوف نعاود مواجهته لدى الكلام على النسبية الثقافية، وهو أنه:

«ليس عديم الدلالة ان فوكو لم يبنِ تاريخ اي خطاب على قاعدة النصوص الأساسية. فالمسلك التحليل نفسي منذ فرويد، لا يملك، في فكر فوكو، اي امتياز على الكاهن الريفي الذي يشرف على اعتراف البنات الكاثوليكيات. إنه دائم التمييز بين «الخطاب» وبين التقليد العُرفي والذهنية والمؤسسة (...) اما سعيد فلا يتقيد باي من هذه الضوابط»[6].

غني عن القول أنّ إحلال هذا التعادل المُغلق بين السُلطة والمعرفة، في معزل عن الأزمنة والأمكنة والظروف التاريخية، ومن ثم ردّ النقاش كلّه إلى سويّة السُلطة التي ينتهي عندها كل شيء، هو استبعاد لإمكان المعرفة بصورة مستقلّة نسبياً، وكذلك للمكاسب الإنسانية التي تنجم عنها[7]. والحال أن نظرةً تُسيِّس المعرفة إلى هذا الحدّ، وبالتالي تحصر كل عمل استشراقي في أغراضه السياسية والاستراتيجية المفترضة[8]، نظرةٌ تُطلُّ على

(٦) إعجاز احمد، **في النظرية - الطبقات، الأمم، الآداب**، (بالإنكليزية)، فيرسو، لندن - نيويورك، ١٩٩٢، ص ١٦٥ - ١٦٦. هذه التمييزات التي يقيمها إعجاز احمد، احد ابرز دارسي الفكر الغربي المعاصر، فاتت تماماً احد الفوكويين العرب المتحمّسين، سالم يفوت، الذي اصدر كرّاساً ينبثق من محطة اللقاء الفوكوي - السعيدي المُفترَض. انظر كتابه، **حفريات الاستشراق - في نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

(٧) توصّل معادٍ آخر للاستشراق ومعارفه إلى انّ مفهوم «الكشوف الجغرافية» يدلّ على معانٍ منها «النظرة الذاتية الخالصة التي تنمّ عن عنصرية دفينة» و «إنكار التاريخ الحضاري للشعوب اللااوروبية» و «بداية الاستعمار التقليدي القديم الذي خرج فيه الوعي الأوروبي ممتداً خارج حدوده» و «بداية القضاء على الثقافات المحلية بعد تعلّمها» و «بداية نهب ثروات الشعوب اللااوروبية ونقل سكانها في اكبر حركة نهب بشري عرفها التاريخ» و «التشويه المتعمّد لثقافات الشعوب المستَكشَفة حديثاً». حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٣٩.

(٨) هذه النظرية التي يُراد لها الاستعمال في مواجهة الاستشراق ليست، دائماً، متماسكةً بالقدر الذي يُظهرها شكلُها الخارجي. فالسياسيّ فيها يبلغ تضخمه حدّ الابتلاع الكامل لكل نظام معرفي بما في ذلك نظامها المفترض نفسه. وهذا ما يدلّ عليه تسامح اصحابها مع مستشرقين «يقفون مع العرب» سياسياً. هنا تطغى الانتقائية على «علم» العداء للاستشراق، وهذا يشابه، في عدم تماسكه، كيف انّ الحركات الأصولية المعادية للغرب هي ايضاً شديدة التعويل على الأوروبيّ الذي تصدر عنه شهادة إيجابية في صدد الإسلام. ومن علامات

الاحتمال التوتاليتاري، وقد يتعدّى أمرها مجرد الإطلال إلى الانخراط الفعلي والعميق. فالعالِم أو الباحث أو الفنّان أو الرحّالة، تبعاً للنظرة إياها، يحدوه في ما يقوم به، غرض سياسي أو استراتيجي، ظاهر أو مستتر، فيما الكون الذي تتحرّك فيه الكائنات والأشياء، كونٌ للسياسة وللسياسة وحدها، أو تبعاً لما جزم بأمره سعيد:

> «نادراً ما اهتم المستشرقون بشيء ما خلا البرهنة على صلاح «حقائقـ» ـهم العفنة، بتطبيقها، من دون كبير نجاح، على سكان محليين غير متفهّمين، وبالتالي منحطّين»،

إذ

> «المسالة الأساسية لديهم هي الاحتفاظ بالشرق تحت سيطرة الرجل الأبيض»[(٩)].

وهذا التسييس إنما امتدّ إلى الكتابيّة والأسلوب على شكل يكاد يكون تفتيشياً. ففي مدى عمله يطرح نقد الاستشراق، نظرياً على الأقل، احتمال قمع الكتابة نفسها، حيث يصير الغرض المعلن لنقد النصّ موقفه الصريح من العرب والمسلمين تحديداً[(١٠)]، أما المعايير الكتابيّة نفسها فلا تحظى بأقل عناية نظراً لدمجها الكامل في «الموقف الاستشراقي». وعلى رغم الفوارق بين سويّتي الاحتمال النظري وحالات التحقّق الفعلي، يصعب على المراقب أن لا يتذكّر تجارب الكتابة والتأليف المريرة مع المكارثية

نقص التماسك غضُّ النظر عن الاستشراق السوفياتيّ «الحليف» على رغم إصداره احكاماً في الإسلام والمجتمعات العربية، على ضوء «المادية التاريخية»، تتعارض مع كلّ عناصر الصورة العربية او الإسلامية عن الذات، ما ينمّ عن تطبيق معايير التحالف والعداء السياسيّين تطبيقاً محكماً وآلياً على العلوم. هكذا نشهد انحطاطاً في سياسية النظرية يصل بها إلى سويّة سياسوية بالغة الضيق.

(٩) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص٥٢ و٢٣٨.

(١٠) سبق للكاتب العراقي كنعان مكّية، (سمير الخليل)، ان تساءل: «لماذا لا نسمع عن مُثقفين «مؤيدين للفرنسيين» او «مؤيدين للأميركان اللاتين؟»، معتبراً انّ هؤلاء، ببساطة «لا يوجدون. فبورخيس وماركيز ينظران إلى نفسيهما ككاتبين جاءا من الأرجنتين وكولومبيا (...) هذه ليست الحال مع الكتاب الذين من الشرق الأوسط او يكتبون عنه». **القسوة والصمت**، (بالإنكليزية)، جوناثان كايب، لندن ١٩٩٣، ص٢٣٧. وكان المثقف المصري الجليل فؤاد زكريا قد طرح التساؤل نفسه في معرض نقده الاستشراق: «هل يجوز احدٌ منا، في تقييمه للمستشرقين، ان يضع لهم معايير علمية خالصة، بحيث يفضل الأعمق بحثاً والأكثر جهداً والأوسع معرفة، بدلاً من تلك المعايير «الذاتية» التي نتمسك بها، مثل مدى التعاطف مع العرب؟ هل يجوز احدٌ على ان يتقبل المستشرق العلامة حتى لو لم يكن يتعاطف معنا؟». مجلة **فكر**، سبق الاستشهاد، ص ٦٥.

أو الجدانوفية، حيث كان المعيار السياسي، المتوهَّم غالباً، هو المعيار الأوحد في إصدار حكم مبرم.

بهذا المعنى رأينا ناقدة الاستشراق رنا قباني تأخذ على المستشرق البريطاني إدوارد لين، مثلاً، أنه وصف الرسائل والنوافذ والسقف، مما لا ترى فيه غير الرتابة ولزوم ما لا يلزم للمعنى[11]. وإذا كان من نتائج تحويل مقاييس الصدق والكذب الجامدة مقاييسَ مُطلقةً في الحكم على عمل أدبي ما، إدانة الوصف الذي يحاول معادلة الواقع، فمن باب أوْلى أن تتم إدانة الخيال الأبعد عن التزام المعايير هذه. وذلك، مرة أخرى، ما تفعله قباني التي تطالب الأديب والرسّام بالتزام الواقعية الباردة، لأن المطلوب معرفة الشرق لا تخيّله. فهي لا تتردّد في الحسم، من هذا الموقع، بأن القليلين فقط

«هم الذين استطاعوا ان يرسموا المشاهد الشرقية كما راوها، دون أن يضيفوا عليها شيئاً من عندهم»[12].

أما إدوارد سعيد فذهب خطوة أبعد في هذا الاتجاه. فهو حين قارن بين الرحّالة والحجّاج الإنكليز وزملائهم الفرنسيين، لم يعثر على مصدر يستلهمه هؤلاء لخيالاتهم أهم من الماضي الإمبراطوري لبلديهم، بالمعنى الاستراتيجي الضيّق للكلمة. فالإنكليزي يُساوي الشرق بالهند، فيكون، بالتالي، مُهيّأً لأن يرى في الشرق الأدنى طريقاً إليها، فيما الفرنسي يستلهم، في الدرجة الأولى، تاريخ الإخفاقات ما بين نهاية الحروب الصليبية ونهاية الحملة النابوليونية على مصر. وهذا المصدر الاستراتيجي للذاكرة الاستشراقية لا يجد عمقه المرجعي، عند سعيد، إلّا في الكتب الدينية (العهدين القديم والجديد)، بصفتها جزءاً من ميراث الشعوب الأوروبية، خصوصاً في تعاملها مع الأراضي المقدّسة والنظر إليها[13]. وهذا الحكم، فضلاً عن مبالغته في تسييس الخيال، إنما يفترض أن ذاكرة واحدة وحيدة تجمع أفراد شعب

(١١) انظر، رنا قباني، **اساطير اوروبا عن الشرق - لفّق تَسُد**، دار طلاس، دمشق ١٩٨٨، ص ٨٧ - ٩٧. هذا كتاب صدر بالإنكليزية اصلاً فلمّا تُرجم إلى العربية اضيف إليه العنوان الفرعيّ الذي يوحي للعربي، (الموقن اصلاً بذلك)، انّ اوروبا لم تَسُد إلا بالتلفيق!

(١٢) **المرجع السابق**، ص ١٢٩.

(١٣) انظر، إدوارد سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص١٦٩ وما يلي. عملاً بهذا المبدا يصعب على العربيّ والمسلم ان يتصوّروا إسبانيا إلا انطلاقاً من كونها الأندلس، والحرب الدينية التي اثارها فتحها ثم مغادرتها.

من الشعوب بإسمنت الحروب القومية والفتوح والدين، طاردةً منها كل ما عدا ذلك، وقامعة كُلَّ خيال وكل ذاكرة[١٤] بالمعنى الفردي، أو حتى اللّاسياسي، للكلمة.

والاستعداد القمعي يتعدّى الكتابة إلى الكاتب الذي يُطالَب فعلاً بالتجرّد من نرجسيته التي تصاحب، بدرجة أو أخرى، كل عملية كتابية. فما يهمّ شاتوبريان من الشّرق، في مأخذ سعيد عليه، هو «ما يُحدثه [الشرق] لشاتوبريان، وما يُتيحه لروحه أن تفعله، وما يسمح له أن يكشفه عن نفسه وأفكاره وآماله»، إذ «اهتمامه أن يُحفر اسمه على الأهرام»، فيما الكتابة عنده «فعل حياة»، إلى ما هنالك من أوصاف لا يحوزها إلّا مُبدع يُعطي الكتابة أولويّة ترقى بها، عنده، إلى مصاف حياته[١٥]. لكن الكاتب يبقى مُطالباً بالتّجرّد، تالياً، من جمهوره الذي يتوجّه إليه، ومن التفاعل مع أذواقه، أو من مُشاطرته هذه الأذواق. وهذا ما لم تكفّ تُعبِّر عنه انتقادات مُتكرّرة للاستشراق مفادها أنَّ المستشرقين يُخاطبون جمهورهم الغربي، وأنهم في بحثهم عن الشهرة على حساب الشرق وأهله يُحيلون الشرقَ وأهله إلى مجرّد موضوعٍ يستفيدون من شهرته!

(١٤) وهي بالتماً ناكرات عدّة. الملاحظة لوضاح شرارة.

(١٥) إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص١٧٣ و١٧٥.

(١٦) رنا قباني، **أساطير...**، سبق الاستشهاد، ص ٢٧. لكن إدوارد سعيد يحاول تطويق حجّة كهذه بالقول إنّ «نمو المعرفة، خصوصاً المعرفة المتخصصة، عملية بطيئة جداً، فعملية نمو المعرفة، بعيداً عن أن تكون مجرد عمليّة إضافية وتراكمية، هي ذات تراكم انتقائي، وإزاحة، وحذف، وإعادة ترتيب، وإصرار من داخل ما سمّي إجماعاً بحثياً». **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ١٧٦. إلا أنّ هذا كلّه لا يفسّر تماماً واقع أنّ المعرفة الغربية نمت وتطوّرت، بما فيها المعرفة بالشرق، فلم يحُل البطء والإزاحة والحذف وباقي الأوصاف الصحيحة دون حصول التراكم نفسه. وحينما يُقرّ سعيد بهذا التراكم ينسب إليه الشّبَه بتراكم الكائنات البشرية والأراضي، الآيل إلى الموت. فـ «الدقة في إعادة الصياغة، والعلم، وحتى الخيال، تستطيع أن تعبّد الطريق إلى ما سيفعله، لاحقاً، على الأرض في الشرق، الجيوش والإدارات والبيروقراطيون»، ص ١٢٣.

ومثلما يُطالب العمل الإبداعي بالتجرّد من الوصف والخيال، يُطالب العمل البحثي بالتحلّل من كل نشاط بحثي سابق عليه، أو من كل تراكم هو من شروط تنامي المعرفة أياً كان حقلها. وبهذا المعنى يُدان كل سلوك من قبيل قراءة شاتوبريان مائتي كتاب عن بيت المقدس وفلسطين قبل توجّهه إليهما، فيصير عمله، في جانبيه الإبداعي والمعرفي سواء بسواء، بمثابة «قيام بالرحلة قبل أن يرحل بالفعل»[١٦]، بل يصبح هذا الحرص على التراكم المعرفي مُجرّد

ضرورة للحفاظ على الأسطورة الغربية[١٧]. وكما هو واضح جداً فإن تقديرات كهذه، وما قد يترتّب عليها من إرشادات عملية، هي ما لا يعمل بموجبها ولا يركن إليها أي سائح معاصر ينوي زيارة بلد غريب ومُستغلق عليه.

والثبوتي الجوهري في هذا التأويل هو افتراض أن التراكم السابق لا يعدو كونه نصّاً غربياً ناجزاً، لم يُضِفْ إليه المتأخّرون من الغربيين شيئاً يُغيّر ما خطّته يد الزائر الغربي الأول. فريتشارد بورتون «يُعيد كتابة» إدوارد لين، كما يعيد نرڤال كتابة لامارتين من طريق شاتوبريان، وتصبح رحلة فلوبير إلى الشرق مجرد ذريعة لإبدائه حالات كانت تنتابه قبل الرحلة[١٨]، وهكذا دواليك[١٩].

وإذا كان هذا كافياً لأنْ يُشَكّكنا بأغراض جميع النقّاد الغربيين الذين تعارفوا على نسبة الإبداع إلى المذكورين، أو بسوء تقييمهم البالغ تخومَ البله، والمُعَمَّم على شعوب بأكملها، فإنه يضعنا، من ثم، أمام احتمالين أقصيين أحلاهما مرّ: إمّا العَوْدُ على بَدْء النصّ الغربي «الناجز» والمُراوحة في شرنقةِ مزعومةِ المعرفة، وهذا ما يبدو أن «الغرب» ضَلّلنا، أو ضلّل نفسه به حين زعم الإبداع لمبدعيه، أو، في المقابل، الانطلاق من العدم والتأسيس من الصفر، كما في أي مشروع رؤيوي أو انقلابي يسوقه «القطع» مع «العلم» الغربي.

وفي هذا الردّ إلى «شرّ» مطلقٍ ينبغي الانقلاب عليه، أو التأسيس في معزل عنه، يتعادل الكل في الجريمة، على تباين ما ارتكبوه. فبينما يحظى شاتوبريان بنقد مُؤدّاه أنه أناني وفردي، يُغلّب ذاته وتفاعلات هذه الذات، على ما يراه من حوله، يستحق لين، على عكسه تماماً، هجاء مُرّاً لكونه ضحّى بفرديته «لصالح الشريعة الاستشراقية» وجعل «الجدارة العلمية والتفصيل الهائل» يُخلّان بالسرد[٢٠].

فسعيد يكره في لين عدم سرده ويعتبره نوعاً من مصادرة الواقع كما هو، ونوعاً

(١٧) انظر، **المرجع السابق**، ص١٨٠. منذ ١٩٥١، على الأقل، كان ثمة كتاب عرب كمحمد يوسف موسى، يدركون بديهةَ «الدأب المتواصل والنشاط الحثيث في كل ما يباشرون [أي المستشرقون] من عمل، مع بناء آخرهم على الأسس التي وضعها أولهم، وهكذا يتقدم العلم على أيديهم خطوات ظاهرةً ملموسةً في كلّ ما يكتبون على تعاقب الأجيال». عن دراسة مطوّلة لميشال جحا بعنوان «المستشرقون في الميزان»، نشرها على خمس حلقات في جريدة **الحياة** ما بين ١٤ و١٨ أيلول ١٩٩٣. والاستشهادات هنا من الحلقة الرابعة في ١٩٩٣/٩/١٧.

(١٨) إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ١٨٨.

(١٩) **المرجع السابق**، ص ١٧٦.

(٢٠) **المرجع السابق**، ص ١٧٥.

من تجميد حركته وسيولتها[٢١]، لكنّه ما إن يقع على سردٍ، حتى يأخذ على السّارد أنانيّته ونرجسيّته اللتين لا تكترثان بالشرق إلّا كموضوع ووسيلة للشهرة.

بالمعنى نفسه يمكن أن يتجاور نقد الفكر الاستشراقي، تبعاً لمضامينه العنصرية المفترضة التي تدرج شعباً من الشعوب في خانة تُغاير الخانة السويّة، الأوروپية، مع نقد الفكر إياه لأنه، كما في **وصف مصر**، يُماهي التاريخ المصري المحلي بالتاريخ العالمي «مباشرةً وفوراً»![٢٢]. وإذا كنا سنرى لاحقاً كيف أن هذه السّمة الأخيرة هي من تجليات الخلط المدهش بين السذاجة الكونية والنسبية القصوى، فما يعنينا، هنا، هو أن يكون أي شيء صالحاً للاستخدام، في نقد الاستشراق ونقضه، مهما بدا متناقضاً ذاتياً. وهذا ما تبلغ انتقائيته، بل انتهازيته، حدوداً لا يملك مثلها إلّا الفكر الإيديولوجي حين لا يتعفّف عن أقصى الذرائعية.

(٢١) **المرجع السابق**، ص ٢٤٠ مثلاً.

(٢٢) **المرجع السابق**، ص ٨٦.

(٢٣) ويندي بونافنتورا، **افعى النيل - النساء والرقص في العالم العربي**، (بالإنكليزية)، دار الساقي، لندن ١٩٨٩، ص ٥٥.

(٢٤) إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ١٢٨.

ومِنْ ذلك أن الفكر المناهض للاستشراق يحمل ملمحاً آخر لا يبعث إلّا على الخشية والقلق، وهو فرزُ المادةِ قَيْدِ النقد، والعملُ على حجب ما يتعارض منها مع النظريّة التي يُراد توكيد صوابيّتها. وعلى هذا النحو تُطمس أحكام استشراقية كاملة، جازمة في خلاصاتها الإيجابية، بل التفضيلية، للعرب والمُسلمين، فيما يتم التركيز على أحكام سلبية، أو أخرى قابلة للتأويل السلبي، علماً أن «مواقف المستشرقين من الشرق الأوسط»، هي، بحسب وصف بسيط ومعبّر لإحدى المستشرقات البريطانيات، «متنوّعة تنوّع الكائنات البشريّة»[٢٣]، ما لا يعوز إلى تقديم الأمثلة والبراهين.

أما حين يتمّ الاعتراف بإنصاف حكم استشراقي للشرق أو الإسلام، فيُصار إلى إخضاع هذا الحكم لعمليات تحليلية متوالية، وتأويلات مبالغ فيها وفي حذلقتها، لينتهي الأمر، في آخر المطاف، إلى حيث كانت نقطة الانطلاق الأولى. فإذا تعذّر إنكار أنّ سيلفَشتر دو ساسي أحبّ الشعر العربي ودافع عنه، سارع سعيد إلى الاستدراك «أن ما يقوله حقاً هو أن الشعر العربي ينبغي تحويله، على نحو صائب، على يد المستشرق، قبل أن يُمكن تثمينه»[٢٤]، وهذه الـ «حقاً»، بما فيها من تمثيلية مزعومة وتنظيم مُبالغ فيه للنص، ترقى إلى مصادرةٍ ما، كان من المُتَخَيّل أن يتسامح

سعيد مع مُستشرق يُصدر مثلها على نصّ عربي.

لكن أخطر النزعات التي ينطوي عليها العداء للاستشراق تفضيله الأفكارَ على الوقائع والبشر الفعليين. فالذاتية الوطنية، وفق ما يرى، تُصارع إلى ما لا نهاية ضد السيادة الغربية، السياسية أو الاقتصادية، في سياق سيناريو أوحد لا يصاحبه اكتراث فعلي بحال الناس المعنيين وطرق عيشهم. وما دام أنَّ الصراعات تدور في عالم الأفكار المنقطع عن الوقائع، أو المتصل بها بخيط واهٍ، صار من المستبعد الاكتراث بحالات وأوضاع لا تنطبق عليها الوجهة الفكرية المعمول بها.

(٢٥) انظر مساهمة جوانا ليدل وشيرين م. راي. المعنونة «بين النسوية والاستشراق»، في م. كينيدي وك. لوبلسكا وف. ولش (إعداد)، **إقامة صلات**، (بالإنكليزية)، تايلور اند فرانسيز.

بهذا المعنى لا يعود مُهمّاً، مثلاً، أن يرتبط الحضور الاستعماري بتحسّن وضع المرأة في المستعمرات، أو أن ترتبط العملية العسكرية الأميركية في الصومال بوقف الموت جوعاً، ولو لفترة أشهر. أما المهم فيبقى ماثلاً في أُقْنُومَيِ السّيادة الثقافية والتّنميط الحضاري وحدهما، اللذين يُنزلهما الوجود الغربي بالمرأة والصومالي. وقد سبق لنَسوِيّتَيْنِ مُعاديتين للاستشراق أن عبّرتا بصورة ناصعة عن هذا الاتجاه، حين انتقدتا كتاب **الهند الأم** لكاثرين مايو، التي راعها تخلّف المجتمع الهندي ومُعاناة المرأة الهندية، وتَحَوَّلَ كتابها المذكور إلى مرجع في التعريف ببؤس الهند، وبؤس المرأة خصوصاً. فقد جزمت النّسوِيَّتان هاتان بأن

> «مقاربة مايو إمبريالية صريحة، لانسويّة. فكتابها يستغل اضطهاد النساء الهنديات ليثبت السيادة الثقافية الأوروبية، ويصرح بان الهنود غير مُهيلين للاستقلال»[(٢٥)].

والحقّ أن السّهولة المفرطة في استخلاص وحدة البؤس الثقافي والاقتصادي، أي التّصَوّري والقيمي والحياتي معاً، لم تعد اليوم على ما كانت عليه في القرن التاسع عشر. فالصّناعة والاستعمار والمستعمرات كلها مُصطلحات تغيّرت معانيها أو التغى الكثير منها تماماً، ممّا جعل العلوم الاجتماعية في الخيار بين البقاء في أسر الإيديولوجيات الكبرى التي تهبط على المجتمعات من أعلى، والمقاربة التجريبية لهذه المجتمعات من دون ترسيمات كليّة. إلّا أن عمل الإيديولوجيات الكبرى، كما يجلوها نقد الاستشراق، يكاد يشبه الكليشيه المنسوب إليها لناحية ضيقها وميولها الطاردة والنابذة. ذلك أن المعركة الفكرية المُنقطعة عن العالم تمام الانقطاع، تُسبغ

على الشق الإيجابي من الأفكار كل إجلال ممكن، فيما تبلغ حدّ السحق والإعدام في التعامل مع الشق الثاني الموصوف بالسلبية. ففي استعادة، على طريقته، لأنطونيو غرامشي، لا يتردد إدوار سعيد في انتزاع هذا الشقّ، وفي صدارته الاستشراق، انتزاعاً كاملاً من حيّز «المجتمع المدني»، وضمّه إلى ما يسمّيه «المجتمع السياسي»، والأدقّ: العسكري، حيث الأمور تتم بالسيطرة والقوة، لا الموافقة والقناعة[٢٦]. أي أنه ينفي عنه، دفعةً واحدةً، كل شيء يتصل بحقله، ليُلحقه، شأنه شأن وزارة الدفاع وقوات الشرطة مثلاً، بالمؤسسات السائدة ووظائفها!

والواضح أن في هذا الطيّ للحقائق الفعلية، وفي ذاك الاستبعاد لسائر الأنشطة والميول والرغبات والحوافز الإنسانية، كما في التسييس الشامل الكامل لكل ما يقع تحت أبصار النقّاد، يكمن وحش ضامر صغير، من مآثره أنه ينزع عن المستشرق كلَّ رغبة في المعرفة والتعريف، وكل هوى ذاتي، وكل فضول، وكل حب للاستكشاف. وهنا، يصعب أن لا نتذكّر الجهود الكبيرة التي بذلتها عالمة الاجتماع والسياسة الألمانية حنّة أرندت كي تُبرهن كيف أنَّ النظام التّوتاليتاري، الذي يرى في البشر مجرد إضافات كميّة قابلة الاختزال، يرى في «الطبائع البشريّة» ما يشبه التهديد والخطر الدائمين.

بَيْدَ أن الوحش الذي ينام في كتاب، أو في عمل أكاديمي، يمكنه أن يستيقظ باحثاً عن ضحايا حقيقيين، حين يسخو الزمن بحركة جماهيرية تقول الشيء نفسه، بطريقتها الخاصّة التي لا تتردّد في التنفيذ. وتصفية «العلم الغربي» أو «الاستعمار الثقافي»، وكذلك «الطموح الشخصي للكاتب» و «طلب الترقي الاجتماعي» و «الأنانية الفردية»، كانت كلها عناوين شهيرة لجموحات هيولية كلّفت مآسي كثيرة في غير مكان من العالم.

ذلك أن هذه النظرة، شأن سائر النزعات التي ترهص بالاستبداد، تسلك إلى بلوغ غرضها طريقاً فوضوياً، هدفه التشكيك بكل ما يقع في مرمى البصر. وفي حدود هذا التناول، لا يكون المطروح للتشكيك أقل من مكوّنات الحضارة نفسها. فَرَذْلُ المعرفة بوصفها سلطوية، وإدانة كل شكل من أشكال السلطة، مع ما يعنيه الأمر من رفض لكل ما تواضع التاريخ على إنشائه، (تقسيم العمل، التراتب والتفاوت)، يضعنا وجهاً لوجه أمام برنامج رؤيوي صارخ.

(٣٦) إ. سعيد، الاستشراق، سبق الاستشهاد، ص ٦ ـ ٧.

وبهذه المعاني مُجتمعة، فإن أبرز ما يرسخ من الهجوم على المعرفة بوصفها سلطة، هو ارتباط هذا الهجوم بميل بالغ السلطوية، يقوده إلى تدمير السلطة والمعرفة على السواء. وحين نقول تدمير المعرفة نعني تدمير أكثر السلطات قابلية لأن تكون مستقلّة وديموقراطية، وذلك، حصراً، من أجل إقامة أكثر السلطات سُلطوية وأقلها معرفية.

الانقلاب على المعرفة

ليس المقصود، عند رفض المشاريع الانقلابية على المعرفة، الإغفال عن مناشىء بعض العلوم وبداياتها، ولا التبشير بـ «فضائل المعرفة»، وصولاً إلى إنكار احتمالات كارثيّة يُمكن أن تنتج عن معرفة جامحة لا رقابة قانونية أو مجتمعية عليها. فمثل هذا يبدو أقرب إلى سذاجة القول بحياد العلم المطلق، أو بترك المدرسة من دون أي إصلاح أو تعديل يُواكب المُستجدّات الدائمة. فمن تجربَتَي النازية والستالينية مع العلوم، إلى السجالات الدائرة حالياً في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية حول البيولوجيا البشرية وكيمياء الوراثة والإنجاب الاصطناعي، ومن محنة فانونو الإسرائيلي إلى عموم التجارب الذرية وتطوير البرامج النووية، يتأكّد كم باتت ملحّة سيطرة الإنسان على المعرفة، بوصفها مسألة أخلاقية بل وجودية أيضاً. وإذا كانت هذه المسألة تواجه البلدان المتقدّمة، فإنها تبلغ أعلى درجاتها خطورةً في البلدان المُتخلّفة، كالعراق أو ليبيا أو باكستان أو كوريا الشمالية، التي تستورد تكنولوجيا التدمير من غير أن تترافق هذه التكنولوجيا مع العملية الكاملة التي تُوفِّر القُدرة على مُراقبتها، أو أنها تُطوِّر هذه التكنولوجيا من دون أن تكون الدّيموقراطية السياسية، التي تضبط استخدامها، متطوّرة بالقدر نفسه.

لكن يبقى أن من بين فرضيّات التفاعل بين المعرفة والسلطة، أن الأُولى قابلة، نظرياً، لتطويع الثانية وتهذيبها، حتّى لو أخذت شيئاً من نظامها، أو عبّرت عن بعض من توجّهاتها. وهذان الأخذ والتعبير لا يحولان دون حقيقتين أساسيتين يمكن التمثيل عليهما بلا قيود، أولاهما أن شيوع المعرفة شأنٌ ديموقراطي من حيث المبدأ، والثاني أن المعرفة، حتى في لحظات جموحها، تؤسس لإمكانية مراقبتها القانونية والعامّة، أكثر مما يؤسّس نقص المعرفة أو عدمها. وفي حدود الكلام الحصري على التجارب الاستعمارية التي غالباً ما يستشهد بها خصوم الاستشراق،

يصعب أن نتجاهل كيف عمل هذا التفاعل بين المعرفة والسلطة على نحو مثمر ونافع في التحليل الأخير. فالاستعمار الأوروبي نقل إلى مستعمراته، إلى جانب إساءاته وانتهاكاته الكثيرة، المعارفَ والأدواتِ التي استخدمتها هذه الشعوب في مُحاربته وتقويضه. ولم تكن المدرسة الحديثة، التي حلّت محل الكُتّاب القديم، وكذلك الجامعة والصحافة والنقابة والحزب، وبكلمة: الحداثة التي تُحَفِّزُ على نقدها والانشقاق عنها، غير تعابير ذات دلالة على هذه الوجهة. وهذا كله ما كان ليحصل لولا النقلة الكبيرة التي أحدثتها الثورة الصناعية، وللمرة الأُولى في التاريخ، لجهة القدرة على ربط أي واقع محلي وموضعي وناء، بواقع أوسع منه، يستطيع في الوقت نفسه أن يعكسه ويتأثّر به ويؤثّر فيه. فإذا صحّ، مثلاً، أن أميركا كانت موجودةً قبل أن يكتشفها كريستوف كولومبوس، إلّا أن الاكتشاف الأخير، كحادثة تقنية وعلمية كبيرة، هو ما منح وجودها السابق معنى نوعياً مغايراً، وأدرجه في مدىً ما لبثت التحوّلات المتتالية، العلمية والتقنية، في الغرب، أن جعلته «عالمياً» بمعنى العالمية يومذاك. وغالباً ما يبدو أن الطاقة العلمية التي انطوى عليها الاستعمار، تبعاً لصدوره عن أوروبا التي أغنتها التطوّرات المذكورة بالمثقفين والفنانين والجغرافيين وغيرهم، لوّنت نقد الاستشراق بلون الارتداد «الثقافي» على «العلم الغربي»، فبات نزع الاستعمار كأنّه يستدعي، بالضرورة نزع علمـ«ـه» ومعرفتـ«ـه» أيضاً. وفي أحسن الأحوال بات من المحرّم، في نظر نقّاد الغرب والاستشراق، التنويهُ بالمضامين الاقتصادية والتقنية التي انطوى عليها الاستعمار، والتي أضحت في أطوار لاحقة، مكسباً إنسانياً مشتركاً.

على أنه سبق أن امتُحِنت النظرة التي ترفض المعرفة بذريعة السلطة، وتُنكر مثل هذا التفاعل بينهما، لتقصر الأمر على آحاديّة فجّة، يصير معها «الأستاذ» مجرد سلطوي في نظر تلميذه وطالبه، فيما ينقلب الأخير أشبه بمناضل للتحرر الوطني (أو الطبقي، أو الإيماني) حيال أستاذه. فعلى نحو أو آخر، حصل ذلك في جامعة ڤانسان الستينيّة في فرنسا، حيث أُلغيت الدروس النّظامية (الأستاذية) وآستُعيض عنها بالحلقات الدراسية (السيمينار)، كما أُنشِئت شهادات يُفترض بها أن توازي الشهادات الرسمية المنظور إليها بالنقد والتشكيك. صحيحٌ أن مطالب كثيرةً، ملحّة ومحقّة، طُرحت يومذاك، منها توسيع وتحديث وسائط التعليم التي أضحت عاجزة عن الاستيعاب، وتجديد النظام التعليمي البالغ المركزية وشبه الأوتوقراطي، فضلاً

عن استبدال موادّ كثيرة في المناهج، بات لحاقها بمُستجدّات فرنسا مُتعثّراً. لكن التّسييس البالغ والأحلام المطلقة وشهيّة العنف، و «المُخيّلة» المهجوسة بـ «قتل الأب»، أدّت إلى انتكاسات على غير صعيد، وهي انتكاسات فاقمها اللقاء الذي لم يدم طويلاً بين الطلبة والطبقة العاملة. فإلى أعمال التدمير والحرق، بلغت الخسائر في الإنتاج الصناعي ستة بلايين دولار، وأوشكت فرنسا على خفض قيمة الفرنك، وفي إشارة شكر من الجنرال ديغول للجيش الذي وقف إلى جانبه، أطلق سراح قادة «منظمة الجيش السري» شبه الفاشية، وسمح لبيدو وسوستيل بالعودة من المنفى. وبلغة أُخرى، تسبّب الاندفاع الراديكالي، انطلاقاً من هذا الطرح الهائج لمسألة المعرفة، في إحداث استقطابات حادّة وإنعاش للراديكالية الرجعية التي لم يبرأ منها التاريخ الفرنسي الحديث. لكن الجانب الإبداعي والفورة الشبابية اللذين عبّرت عنهما الستينات الفرنسية، هما ما لم يتكرّرْ ولم يُسْتَعَدْ في التجارب المماثلة الأُخرى.

ففي صورة أشد كاريكاتورية غالباً، بالغت تجاربُ «الصواب (أو التصويب) السياسي» (Political Correctness) الحالية في الولايات المتحدة، هي الأخرى، في ربط المعرفة بالسلطة[1]، ومُعاداة الاستشراق، تالياً، بوصفه موقفاً ذكورياً واستعمارياً ضدّ المرأة والشرق.

لقد آل تزمّت الصّوابيين في «تطهير» اللغة وبرامج التعليم، فضلاً عن المجتمع والقانون، بما «يُنهي» التمييزات العِرقية والجنسية، إلى مُطالبات تجمع النيابة عن التاريخ إلى النيابة عن المهزلة. ومن ذلك، مثلاً، إعادة ترجمة الكتاب المُقدّس على نحو يُغلّب مراعاة المُساواة على مُراعاة الأصل، وإحداث تغييرات لغوية كبيرة، على غرار استبدال كلمة History التي تعني التاريخ، بـ Herstory، لأن الأولى ترادف، أيضاً، بعد التشديد على حرف S، كلمة «قصّته»، فيما ترادف الثانية «قصّتها»، إلى ما هنالك من «كلام جديد» سبق للروائي البريطاني جورج أورويل أن جعل العالم كله يعالجه بالسخرية، وفي ميدان العلاقات الجنسية، كذلك، لم يَخْلُ البرنامج من بنود طموحة، كأن تُوضع عقود يلتزمها طرفا العلاقة قبل الإقدام عليها، الأمر المُرشّح

(١) لقد انتهت إحدى الممارسات النسوية ـ المساواتية المتطرفة في الولايات المتحدة واوروبا، والقاضية بان لا ترتفع منصّة المتكلّمة عن سوية المستمعين، إلى استحالة تعرّف المستمعين على المتكلّمة وعدم وصول صوتها إليهم. ربما قدّمت هذه التجربة مجزّد مصغّر، مصغّر جداً، عن بعض ثمار الحركات المذكورة التي رفعت الشكل إلى مصاف المطلق.

لأنْ يُقيّد الفتاة حيثما يُراد تحريرها، أو أن يتمّ توقيع الطرفين مع كل انتقال من سَوِيَّة، في الممارسة العاطفية والجنسية، إلى سويّة أعلى!

والواقع أن النظرة إلى اللّغة عند الصوابيين الذين شاؤوا الانقلاب عليها، وهي أشد ما رسخ من محاولاتهم، تبقى أسيرة خطأين كبيرين، لن نلبث أن نُعاود اكتشافهما، على نحو أو آخر، في الحركات الرُؤيويّة المشابهة. وأول الخطأين المكوث عند أصل اللغة بمعزل عن تطوّرها ومسارها التاريخي، فيما يتجسّد الثاني في جعلها مُساويةً للمفاهيم على نحو تعادلي تام. فإذا صحّ أن اللغة تُساهم في تشكيل المواقف والأمزجة، وأن ما هو، من مفرداتها، مسيء وجارح للأفراد والجماعات مُرشّح للتغيير تحت وطأة التطور المجتمعي أساساً، فما لا يصحّ هو إحداث سيطرة على الأفكار من طريق السّيطرة على اللغة، أو توهّم ذلك. فالكلمات ليست هي الأفكار نفسها، فضلاً عن أن استعمالها كثيراً ما يخضع لما تواضع عليه الناس في حقبة معينة[٢]. وأبعد من هذا أن الموضوع المطروح للتفكير والتغيير، لا أوعية المفاهيم، بل المفاهيم نفسها. فتغيّر هذه الأخيرة يُوجِد لها أسماء جديدة، فيما الإسم الجديد، من غير مسمّى اجتماعي أو فكري، لا يمكنه أن يحلم بخلق مثل هذا المسمّى.

(٢) يكتب ستيفن بنكر سلخراً، «من الذي يفكّر في كسر الصوم (Breaking a fast) حين يقول «فطور» (Breakfast)؟». انظر مقالته في الانترناشونال هيرالد تريبيون، في ١٩٩٤/٤/٦.

وبتجاهل هذه الاعتبارات جميعاً، يمكن المضي في خوض حروب كلامية مجانية ومزعجة في آن، كأن يُصار إلى إدانة من يستخدمون مصطلحات قديمة لمجرد أنهم مُنقطعون عن أجواء الجامعات أو مستجدّات الإعلام، أو لمجرد أنهم مسنّون احتفظوا بقديمهم اللغوي والتعبيري. غير أن الضّديّة الكامنة في دعوة الصّوابيين تتعدّى هؤلاء، على كثرتهم، مختارةً ضحاياها الضروريين من ذوي الأصول الأوروبيّة الذين يسمّيهم الصوابيون «الرجال البيض الموتى»، بسبب تحدّرهم عن أميركا ما بعد كولومبوس، وصلتهم المُفترضة بالبيئة الواسبية (نسبة إلى WASP أي White Anglo-Saxon Protestant: أبيض أنجلوساكسوني پروتستانتي) المحظوظة، وبـ «الفهم الأوروبي» للتاريخ. وتحت وطأة التعصّب الذي تُفاقمه الهامشية الفعلية، تُكَرِّر دعوة التصويب السياسي كلَّ عيوب التنظيمات العقائدية الصغرى التي تنصرف إلى التأويلات الفقهيّة، مصحوبةً بأعمال الفرز والانشقاق اللّامتناهية. فالنّسويّتان المُعاديتان للاستشراق جوانّا ليدل وشيرين م. راي توصّلتا، مثلاً، إلى أن:

(٣) انظر مساهمة ليدل وراي، سبق الاستشهاد.

«النّسوية الغربية تعاملت مع الشرق بطرق يمكن تسميتها استشراقية. وهذا ناتج عن حقيقة ان النسويات الغربيات مَضَينَ في الاعتماد على الأدب الاستشراقي لفهم معنى الشرق. ابعد من هذا، فبفعل مشاركة النساء الغربيات السود في التراتبيات العالمية للمعرفة والسلطة، فإنهن مضين في التحدّث عن شقيقاتهن في العالم الثالث»

وصولاً إلى اتّهام «استشراقية» النسوية الغربية بـ «الاقتراب من أن تكون عنصرية»[٣].

هكذا تنحو «المعرفة» المتحررة من «السلطة» إلى التحرر من كل شيء فعلاً، لتزداد اعتماداً على محفوظات إيديولوجية متزايدة الضيق والتوتّر، ومتزايدة التوكيد على ما يفصل البشر والأجناس والجماعات واحدها عن الآخر.

لكن أعلى درجات المأسوية التي أسفرت عنها النظرة إياها، إنما استقرّت في الصين الماويّة إبان «الثورة الثقافية البروليتارية العظمى»، التي أقفلت المدارس في العالم الدراسي ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧، داعيةً الطلاب إلى الطّواف في أنحاء البلاد لنشر الأفكار الماويّة، وهو ما أتبعته بدعوة شهيرة إلى «التعلّم من الفلاحين»، دفع ثمنها الغالي المثقفون والمبدعون والفنيون جميعاً. ولم يكن عديم الدلالة أن يترافق البؤس التعليمي والإبداعي مع العزلة الكاملة عن العالم، بشقيّه «الإمبريالي» و «الإمبريالي الاشتراكي»، أي السوڤياتي والسائر في فلكه يومها. وتصاحبت العزلة مع البؤس الاقتصادي، وظهور حالات موت جماعي واسعة بسبب توقّف الإنتاج ومُحل المواسم. ففي موازاة الارتداد عن التعليم والإدارة، التي تؤمّن تسيير الحياة اليومية للمجتمع، حصل ارتداد مماثل عن سياسة الرسملة (البوخارينية) في الأرياف، كما رعاها ليو تشاو تشي، رئيس الجمهورية المتّهَم بالخيانة وسلوك الطريق الرأسمالي. إلّا أنّ السنوات اللاحقة ما لبثت أن بيّنت كيف أن سياسة هذا الأخير شكّلت العمود الفقري للنهج الذي عادت إليه الصين بعد انحسار الماويّة وعبادة الزعيم والتلويح الطوطمي بكتابه الأحمر، فكان النهجُ القديمُ ـ الجديدُ السببَ في نموّ اقتصادي رفدته الأرياف، وتجسّد في مناطق الصين الساحلية، ليبقى، على رغم الانتقادات الصائبة الموجّهة إليه، لافتاً.

ولم تنجُ إيران الخمينية من ثورة ثقافية هي الأخرى. فالنظام الجديد الذي أراده آيات اللّه قطيعةً مع العالم المعاصر قبل أي شيء آخر، اتّهم التعليم والنخبة التي

أنتجها، طوال أكثر من نصف قرن، بـ «العداء للإسلام». وهكذا بات، بحسب الباحثة الإيرانية هوما أوميد، «كل المثقفين والمتعلمين مشبوهون، نشأوا في ظل نظام تعليمي موالٍ للغرب يسوقهم إلى خَدَر الكحول والأفيون على النمط الغربي»، أو بحسب دعوة الخميني نفسه: «عليهم أن ينهضوا من هجعتهم. فشبيبتنا ومفكّرونا ومؤلّفونا، ومثقفونا، عليهم أن يغيّروا أنفسهم بالكامل، ويصطفّوا لإنقاذ هذا البلد». وما كاد ينقضي عام على انتصار الثورة، حتى تأسّس «المجلس الأعلى للثورة الثقافية» بأمر من الخميني، ونيطَ به «مراجعة النظام التعليمي بأكمله. وهذا ما بدأ، حقاً، بإغلاق المدارس والجامعات كلها، ومن ثم محاولة التدقيق في كتب النصوص وإزالة كل أثر لرأي غير إسلامي أو لرسم، السلوك الذي عنى بالدرجة الأولى، تغطية صور النساء جميعاً، وإعادة كتابة التاريخ الإيراني ليمجّد المسلمين، بدلاً من تمجيده الفرس».

غير أن نقص الرساميل والمعلّمين، فضلاً عن ثبات عدد المدارس على حاله، قياساً بنسب الولادات المرتفعة، (٣,٢٪ سنوياً)، طرح الكثيرين ممن هم في سن التعليم في الشوارع، فلم تأزف أواخر ١٩٨٦ حتى كان ٣٨٪ من الشعب أمّياً. وفي الفترة نفسها كان عدد من الملاكين يستعيد بعض مدارسه التي عجزت، في ظل الأوضاع الجديدة، عن دفع إيجاراتها، بينما أجاز لهم ذلك واقعُ أنّ المحاكم التي لم تحترم شيئاً تقريباً، لم يَسَعْها إلّا أن تحترم القوانين الخاصة بالملْكيّة.

ولئن أغلقت الثورة الثقافية الإيرانية المدارس سنتين، فإن «حزب اللّه» هاجم الجامعات وقتل وجرح عدداً من أساتذتها وطلّابها، وهي التي تعرّضت للإغلاق ما ينوف على أربع سنوات، وذلك بقصد تبديل أحد مراكز التجمّع والنشاط السياسيين للطلبة، تاركةً للنظام أن يُقيم ما عُرف بـ «جامعات الجهاد». وفي آخر المطاف كان من نتائج الثورة الثقافية تلك أن البلاد التي عدّت في ١٩٧٨، أي قبل عام واحد على الثورة، ١٧ ألف طالب جامعي، ٤٠٪ منهم فتيات، لم يبقَ فيها، سنة ١٩٨٣، مع فتح أبواب الجامعات مجدداً، إلّا ٤٥٠٠ طالب، ١٠٪ منهم، فقط، من الفتيات(٤).

واقع الحال أننا نقف، في هذه التجارب، وجهاً لوجه أمام «المعرفة» وقد فُصِلت

(٤) هوما اوميد، الإسلام ودولة ما بعد الثورة في إيران، (بالإنكليزية)، سان مارتينز برس، نيويورك ١٩٩٤، ص ١٥٤ ـ ١٦٢.

عن «السلطة»، مُمثّلة في «الغرب» ومفاعيل تقسيم العمل والتفاوت والتراتب الاجتماعيين، لكنها في الآن نفسه، «المعرفةُ» العاملة لخدمة سلطة شاملة الاستبداد، رؤيوية، انقلابية على التاريخ، بلا قيود عليها ولا مساءلة لها.

والراهن أن إزاحة «الغرب» و «سلطة المعرفة»، هنا، لا تعدم وظيفيتها الحادّة التي تؤول، عملياً، إلى تكريس سلطة إيمان مطلق ما، أو إيمان بمطلق ما. وهذا ما تُعزّزه ملاحظة أن أكثر ما هو مُدان في تلك «السلطة المعرفية الغربية»، كونها تحمل على النقد والشك، أو أن هذا، على الأقل، ما عرفناه في تاريخنا المعاصر منذ تجربتَيْ طه حسين وعلي عبد الرزاق.

لكن هذه الملاحظة يرفدها، أيضاً، أن نقد المعرفة، على ما رأينا في الحالات السابقة، يتوقّف عند محطتين صلبتين، هما: أصل العلوم قيد التناول، ومآلاتها المفترضة (أي إفضاؤها إلى العنصرية، الاستعمار، التضليل، تقنيع السلطة الطبقية التي أنتجت العلوم إلخ...). والاستشراق، مثل اللغة المنحرفة عند الصّوابيين، ومثل سائر العلوم المشبوهة، لا يحضر إلّا في هذين القطبين المُدانين. غير أن الكيمياء بدأت على شكل سيمياء خرافية، والأنثروبولوجيا والفيلولوجيا (علم فقه اللغة) لابستِ العنصريةُ نشأتَهما، فيما علوم الفضاء لم تنفصل بداياتُها عن النزعات الحربية العدوانية، كما أن علم الفلك يجد مصدره في أعمال التنجيم. ويبقى الغائب الأكبر، هنا، المسار التاريخي والتكييف الإنساني ما بين النشأة الأولى والغرض المزعوم. فهما محذوفان تماماً، يحاط تناولهما والتعويل عليهما بشبهة تحسين صورة الاستعمار أو الاستغلال أو العنصرية.

لم يكن ذكر إيران الخمينية في هذا المعرض افتعالاً. ففي الحيّز الفكري تبدو معاداة الاستشراق أقرب ما تكون إلى خمينية ثقافية تُلوّح بالأصول والمآلات، وفي ما بينهما تعتمد على الحذف والتبديد. لكنّنا، وعلى رغم صحّة الاستدراك الذي يُميّز بين ما هو تمهيدي في الثقافة وما هو تنفيذي في الواقع الفعلي، نزعم أن موقفاً راديكالياً يُسيّس المعرفة إلى هذا الحدّ، وينقلب على العالم على هذا النحو، لا يجد إلّا في الأصوليات ما يُوازيه على الصعيد السياسي.

فهذه الأخيرة تجمع إلى إطلاقيتها، التي لا تنفصل عن تعريفها الذاتي، ميلاً داخلياً يحملها على أن ترفع راية النِّسبية الثقافية والخصوصية القصوى في وجه

«الغرب»، على ما يُثيره الأمر من تناقض بالنظر إلى صدور الأصولية عن مرجعية دينية كونية وعامة. وفي المقابل يُظهر العداء الأكاديمي للاستشراق، على رغم انتسابه إلى النسبية الثقافية المتطرّفة، استعداداً خصباً لتقبّل الأصولية ما دامت تختلف عن الغرب، وتُخاصمه، وتبتعد عنه، وتندرج في تقليد غير تقليده، وبعد كل حساب، تقاتله. وهذا كله معطوفاً على مشاركتها إياه نظاماً كاملاً مُتكاملاً تم استقاؤه من تصوّر كوني بسيط، وخلطه بالنسبية الثقافية القصوى، كما سنرى لاحقاً. ويصل استعداد العداء الأكاديمي للاستشراق إلى حدّ إيجاده الأعذار للأصولية التي يمكن إدراجها، هي أيضاً، بحسب تأويل لا يتسامح إلّا معها، في خانة ضحايا الغرب ونتاجات المساوىء التي ألحقها بالشعوب[5].

وهنا لن يصعب الوقوع على نُقاط تقاطُع صريحة. فإذا كانت الخمينية السياسية تعني السَّعْي إلى استخلاص عالم الإسلام من تأثيرات «الغرب»، فذلك، بوضوح، ما تُحاولهُ مُناهَضَة الاستشراق على الصعيد الثقافي. أمّا أن يترافق عملها مع درجة من الحذلقة الفكرية لا تملك الخمينية مثلها، فهذا ما يسعه أن يُعزّز النسخة القديمة والفقيرة، ويُجدّد شبابها[6].

فبدورهما ينتهي برنامجا الخمينية السياسية ومناهضة الاستشراق إلى محطة واحدة، هي جعل أفكار المسلمين («معرفته» بهم، ناقص «الغرب» و «السلطة»، زائد التعبئة والتحريض والتنظيم)، تناظر واقعهم وتوازيه، فيما يتيح لهم المطرودون من عملية صنع أفكارهم، مستشرقين وفنيين ومدرّسين، (وفي حالات كثيرة، سيّاحاً)، إحداث هذا التكامل النموذجي.

فبعد طردهم فقط، يصير المسلمون والعرب، وحدهم، الذين يحقّ لهم أن يكتبوا تاريخهم ويصفوا واقعهم[7]، ليس لأنهم لا يملكون أغراضاً استعمارية حيال أنفسهم

(٥) حول هذه النقطة، راجع ارنست غيلنر، ما **بعد الحداثة، العقل، الدين**، (بالانكليزية)، راوتليدج، لندن، نيويورك، ١٩٩٣، خصوصاً ص ٨٤ فصاعداً.

(٦) ليس بلا دلالة ان كتاب **الاستشراق** لسعيد، احد عدّة الشغل عند اكثر «المثقفين» الأصوليين حذلقة. ولمّا كانت الخمينية السياسية «ثقافية» اكثر منها سياسية، بدا الأمر اقرب إلى التكامل منه إلى التوازي.

(٧) كم تتعارض هذه الرغبة، في روحيّتها العميقة، مع دعوة وجهها، من بيروت، المستشرق والكاهن الفرنسي ميشال آلار الذي رأى انه «من المفيد دائماً ان ينظر المرء ثانية إلى حضارته او لغته من خلال نظرات الآخرين إليهما، إذ انه من الممكن ان ينجم عن هذا الاتصال وهذا الحوار تفهم افضل وتعمّق في المعلومات (...) وارغب في ان اعرب عن امنية في الختام، وهي ان تتطور الدراسات الغربية في الجامعات العربية تطوراً جدياً، فنجد بين الأساتذة العرب في جامعات العالم العربي اختصاصيين باللغة والأدب والأفكار الأوروبية وبالدين

فحسب، وهذا من تحصيل الحاصل، بل أيضاً لأنهم الألصق بهذين الواقع والتاريخ. وهذا مثل كرة الثلج التي نعرف كيف تشكّلت، لكننا لا نعرف أي حجم سوف تتخذه في تدحرجها. فطه حسين، مثلاً، هو «تلميذ مُستشرقين»، يسري عليه ما يسري على أساتذته، وما حَذْقُهُ، مع كثيرين من أمثاله، من المكتبة الثقافية العربية سوى تلخيص خطير لهذه المكتبة، يحكمه رضوخٌ لمشيئة الإرادة الواحدة والنظرة الواحدة إلى تاريخنا. وفي حالة وجود السلطة المُستبدّة الفعلية، تفرض النظرة الواحدة نفسها بـ «الفتوى»، على غرار ما دلّت محنة سلمان رشدي، وقد يترافق الأمر مع «إعادة تأهيل» التاريخ من طريق إعادة كتابته، أو على سحقٍ لا يرحم للكفاءات العلمية والتعليمية، وصولاً إلى إفقار البلد على النحو الذي تفعله أنظمة الاستبداد، أو ظروف الحروب والحروب الأهلية.

في غضون ذلك يتكشّف البرنامجان عن إلحاق المعرفة كلياً بما عداها. و «ما عداها»، في هذه الحال، هو مجرد الوجود الفيزيائي بالمعنى الأبسط للكلمة. فبعد طرد العوامل والمؤثّرات الأخرى، يصير السوري هو وحده الذي يكتب عن سورية لأنه «أعرف» بها (أي ألصق بها) من غيره، وكذلك يفعل الإيراني والصيني والفرنسي حيال بلدانهم. فكل امرىء أولى بدرس بلده. والضمني هنا أن كل جماعة وطنية، ولا أحد سواها، هي التي تُؤتمن على صورة بلدها ونرجسيتها المُودعة في هذه الصورة. فـ«إبن البلد»، تبعاً لمعرفته التلقائية والحسية بجزء من وطنه وعاداته ولغته، هو المُخوّل أن يقوم بدراستها، فيما المعرفة لا تتعدّى هاتين التلقائية والحسيّة المباشرتين[8]. وفي تقدير كهذا لعلاقات التثاقف، تصبح التقاطعات كلها موضوعاً للاستغراب، إن لم يكن للشبهة، فيصير من غير المفهوم

المسيحي، إذ لا يمكن ان يفتح حوار مثمر بين الثقافات داخل جامعات العالم العربي، إلا يوم يكثر فيها عدد هؤلاء الاختصاصيين». عن دراسة ميشال جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الخامسة في ١٨/٩/١٩٩٣.

(٨) ينفي سعيد ان يكون من القائلين بهذا. انظر، **الاستشراق**، ص ٣٢٢. لكنّ النفي لا يغيّر في واقع الحال طبعاً. يكفي ان نقرا هذه الأسطر الساطعة الدلالة في نقده إدوارد لين، بعد ان يشير الى انّ عمله، «جردة باخلاق المصريين الحديثين وعاداتهم» (١٨٣٦)، لم يكن عفوياً لانه خضع «لتحرير ملحوظ»، يمضي، «لا يبدو شيء في ولادته او في خلفيته يجعل مقتدراً على [دراسة] الشرق، ما خلا ولعه المنهجيّ بالدراسة...» **المرجع السابق**، ص ١٥٩. لكن هل من الصدف انه لا يقارن عربياً (او عربيّ الأصل بالأحرى) بغربيّ، حتى يفضّل الأول، فيليب حتي على هملتون جب، والبرت حوراني على وليم بولك، وهكذا دواليك. انظر، **المرجع نفسه**، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦، و٢٧٤.

تماماً أن يكون غير اليونانيين هم الذين نشروا الحضارة اليونانية، وأن تكون ألْسِنَةُ اللغات غير اليونانية هي التي نشرت هذه الأخيرة أكثر مما فعلت لغتها. أما عودة رسّامين ونحّاتين كبيكاسو وجياكوميتّي وغيرهما إلى الشعوب البدائية، واستلهام طقوسها وطَواطمها، فتُضحي سطواً بحتاً أو مُصادرة و «تمثيلاً» أرعنَيْن. والواقع أنَّ عمليات التثاقف والترجمة والاقتباس العابرة للحضارات تغدو، هي نفسها، مدعاةً للاستنكار.

وهذا هو، بالضبط، نوع من عَسْكَرَة المعرفة[٩] يتعارض مع حق أيٍّ كان في دراسة أي بلد وأي حقل، بل هو نوع من ردّ المعرفة إلى سَوِيّة الأمور التي يُمْليها القرب والبعد والصلات والأنساب، بما يُغذّي ثقافات وروابط أبسطها الأهلي الخام وأخطرها العنصري. وغنيٌّ عن القول أنّ هذه العَسْكَرة إنّما تُؤسّس لسحب العِلْم من محطته السائلة اللزجة، وتقريبه، ما أمكن، من محطة الثبات القومي، أو ربما الدموي، في معزل عن مدى الرغبة الواعية بذلك عند خصوم الاستشراق، أو بعضهم الأكثر حذلقة.

والعكس تماماً هو ما تزوّدنا الحياة بعيّنات لا تحصى عنه. فلأنَّ المسافة أشدّ إثراءً للمعرفة من الانتماء والالتصاق، بل لأنها شرطُ الموضوعيةِ البديهيُّ كما يُجمع علماء الاجتماع، فإن أبناء البلدان كلها إنما يدرسون في «الجامعات» التي تسلخهم، تعريفاً، عن المعطى الأهلي والبيتي، والتي هي، في حالات الكثيرين من طلاب البلدان المتخلّفة، لا الجامعات الغربية فحسب، بل جامعات «الغرب» أيضاً. وهذا يعني أنهم، لكي «يعرفوا»، مُطالبون بالانفصال عن الشروط التي صدروا عنها[١٠]،

(٩) إلى قلب هذه العسكرة نقل الكاتب المغربي الذائع الصيت عربياً، محمد عابد الجابري، المسالة حين صوّرها على النحو الآتي، «نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهمّ جداً من كتب التراث العربيّ الإسلاميّ، والذين سلّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه. ولكن يجب ان نكون واعين في الوقت ذاته بأنّ اهتمامهم بهذا التراث، سواء على مستوى التحقيق والنشر، او على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في اية حال من الأحوال، ولا في اي وقت من الأوقات، من اجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من اجلهم هم. وإذاً فيجب ان نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الردّ عليهم، فيجب ان يكون ذلك لا بصبّ اللعنات عليهم من الخارج، بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه واهدافه». عن دراسة جحا، الحلقة الثالثة في ١٩٩٣/٩/١٧.

(١٠) ان نظرية نقد الاستشراق، في حدود تقديسها، الضمنيّ او العلنيّ، لفكرة الالتصاق والقرب بين الدارس والموضوع، تحمل على التذكير بـ «الالتزام» الماركسيّ السيّء الذكر لجهة الالتصاق بقضيّة مباشرة يُستحسن عدم تجريدها او تبعيدها، وهو ما نُحِر على مذبحه الكثيرُ من الإبداع والمعرفة في بلدانٍ شتّى.

أحياناً انفصالاً دراسياً، وأحياناً دراسياً ومكانياً معاً.

ثم لئن جازت إشاعة حقّ التفكير والكتابة عموماً وبالمطلق، فإن جوازها يتضاعف في زمننا الراهن الموصوف بانتشار المعرفة والمعلومات وانكسار القبضة على تدفّقها، كائناً ما كان المصدر[11]. وهذا مُشتَجِدٌ لم يعد من السهل معه اللجوء إلى معايير وطنية أو بلدية، إلّا بالقدر الذي يمكن فيه للحدود الجغرافية أن تُعيق حركة انتقال البشر.

إلّا أن ما هو أخطر من ذلك، ربّما، أنّ الحصرية القومية أو البلدية، المذكورة، تنطوي على تقديس للعفوية يعادل ما تنطوي عليه من احتقار للمعارف ومؤسساتها. والكارثة التي غالباً ما تواكب هذا، أنه إذا كانت المدارس والجامعات ومراكز الأبحاث لا تفعل سوى إسباغ السلطة على المعرفة، فإن تحرير المعرفة من السلطة لا يتم إلّا بالتخلص من هذه المؤسسات التي تمارس تلويث نفوسنا، والرجوع، تالياً، إلى نقطة لا تبعد كثيراً عن الطبيعة الإنسانية الأولى. ولما كان شيوع التفتّت وانهيار الروابط المجتمعية، فضلاً عن التقطّع في نمو المعارف، من الشروط المسبقة لازدهار أي وعي فوضوي خرابي، أو خلاصي، يُفضي إلى التوتاليتارية، فإن هذا الحثَّ على الاقتراب من الطبيعة الإنسانية الأولى، وجد مكانه المضمون في كلّ برنامج استبدادي.

بيد أن المُفارق هو أنّ هذين التبسيط والتفكيك يحصلان على خلفيّة من تعقيد العالم وروابطه ومعانيه لا مثيل لها في السابق. فأمرُ الكتابة عن بلد إسلامي ما، في زمننا هذا، لا يتطلّب فقط معرفة بثقافته الشعبية، أو بالإسلام وحده، بل، أيضاً، بقدر من المعارف لا يُمكن أن يتحصّل عبر الالتصاق والتجربة العفوية. فكيف لنا، مثلاً، أن نفهم شيئاً

(١١) في واحد من وجوهه، يشبه هذا التشكيك بإشاعة مواضيع المعرفة، ذاك الموقف الذي كانت تتخذه بلدان راسمالية في لحظات تازمها الديموقراطي، او صعود نزعاتها الاكثر سلطوية، كالمكارثية في اميركا، وبدرجة اقلّ الثاتشرية البريطانية. لكن يبقى انّ نظرية هذا التشكيك صاغتها البلدانُ الاشتراكيةُ الراحلةُ وبلدانُ عالمثالثيةُ كثيرةٌ عملت على تقييد الإعلام وضبط تدفقه. والمعروف ان إحدى ابرز الحجج التي كانت تُذكر حينذاك هي التفاوت بين قوّتي إعلامـ «نا» وإعلامـ «هم» الاحتكاري. واقع الحال انه لم يكن مجرد صدفة انّ إدوارد سعيد، صاحب **الاستشراق**، ما لبث ان ألّف كتاباً باسم **تغطية الإسلام ـ كيف انّ الإعلام والخبراء يقرّرون الكيفية التي نرى بموجبها باقي العالم**، (بالإنكليزية)، عن روتليدج وكيغان بول، ١٩٨١. هذا الكتاب الذي يشي عنوانه الفرعي بالهدف منه، يتناول الخُواف من الإسلام كما اصطنعته، في رايِ سعيد، وسائلُ الإعلام بعد اختطاف الرهائن الأميركيين في طهران، رابطةً بين الإسلام وبين المصاعب التي تنزل بالغرب، كارتفاع سعر النفط وغير ذلك. قارىء الكتاب يخرج بخلاصة مفادها ابلسة الإعلام لا ابلسة الخاطفين!

عن إيران أو الجزائر أو السعودية، من دون إلمام بالاقتصاد الدولي؟ وإذا كانت الحروب الأهلية في لبنان والسودان والصومال تحوجنا إلى إلمام بالسوسيولوجيا الغربية، فضلاً عن علم الاجتماع الإسلامي الذي أنشأه ابن خلدون في دراسته العصبيّات، فلا هذا ولا تلك يتحصّلان خارج الجامعات الغربية أو التي تنسج على منوالها[١٢].

بطبيعة الحال، يستنكف خصوم الاستشراق عن التساؤل الذي لا بدّ أن يخطر هنا: لكن «الغرب» نفسه يعتمد لأجياله المدارس والجامعات والمناهج نفسها، والأساتذة أنفسهم، الذين نتّهمهم بتلويثنا. وما دام أن العقل التآمري لن يصل إلى حد افتراض أن «الغرب» يتآمر على نفسه كذلك، فأغلب الظن أن عدم طرح السؤال سببه وظيفيٌّ جداً. ذلك أن هذا «الغرب»، وكائناً ما كانت الحال، ينبغي أن لا يُغادر على الإطلاق موقعه كجلاد، وأن لا يُنافس العرب والمُسلمين، على الإطلاق أيضاً، على موقعهم كضحايا. ومن هذا القبيل رُحنا نرى، سَنَةً بعد أُخرى، كيف أنَّ محاولات بعض اليساريين المناهضين لـ «الإمبريالية»، في إقامة تمييزات بين غربي «تقدمي» وآخر «رجعي»، باتت تزداد انحساراً وضموراً، لصالح الغربي الواحد الأحد الذي لا يَنْشَقُّ ولا يَتَحَوَّل، ولا يستطيع الخروج مما حُكِم به عليه عند ولادة أجداده اليونانيين الأوائل. وإنّما في هذا السّياق يمكن القول إنّ خصوم الاستشراق والأصوليين على السواء، نقلوا تقسيم العالم خطوة كبيرة إلى الوراء حين أعادوا الاعتبار لوصفه شرقاً وغرباً خالصَيْن[١٣]، يتجانس ذاتيّاً كلّ منهما ويطالب الثاني بالتجانُس ضدّه وفي مقابله.

ربما كان كلّ فرد، غربياً كان أو غير غربي، يُباشر تكوينه انطلاقاً من المُعطيات

(١٢) هنا قد تواجهنا انتقادات من نوع التشكيك في عيب المهنية الجامعية وضيق افقها احياناً، الشيء الذي يردنا، في واقع الحال، إلى انتقادات يسارية غربية تبناها بعضُ خصوم الاستشراق من اكاديميي الجامعات الغربية الذين ورثوا الكثير من حجج الستينات. بيد انّ تبنّي بعض العرب المسلمين هذا الصنف من النقد يطوي المسألة الخطيرة التي هي انّ الذين يتكلّمون لا يملك معظمُ بلدانهم، للاسف، جامعاتٍ حديثة. فاستعارة النقد، في هذا المعنى، مجانية ووهمية.

(١٣) كان احد هتافات الثورة الإيرانية الشهيرة «لا شرقية ولا غربية، إسلامية، إسلامية». فالتقسيم الذي قام قبلاً على تصنيفات سياسية وايديولوجية (إمبريالية، معسكر اشتراكي، عالم ثالث) كان اكثر تعقيداً، من دون ان يعني ذلك صحته او قطيعته مع ما استجدّ لاحقاً. كذلك طوّر الوعي العالمثالثي صيغة «جنوب – شمال» التي تختلف عن «شرق – غرب» في اعتبارين اساسيين: ا – ان الأولى تاخذ بعين الاعتبار افريقيا واميركا اللاتينية. ب – انها اشدّ تعويلاً على مسائل التنمية من الأخرى الثقافية – الجيوبوليتيكية.

الخام لبيئته المباشرة، فيما تكون هذه المعطيات العنصر الأول في تشكيل رؤيته إلى العالم. غير أن الرؤية هذه لا تتوقّف عند العنصر الخام المعطى، كما لو أن التجارب والمعارف اللاحقة كافةً، زائدةٌ لا لزوم لها ولا تأثير، أو كما لو أن قدريّةً مُسبقة ما، مصدرها كامن في البلد أو الدين أو الدم، تتحكّم بالمستقبل إلى ما لا نهاية، فعلى العكس من احتقار خصوم الاستشراق المعارفَ والتجاربَ المكتسبة، يبقى من البديهي أنها تتشارك في إرساء نظرة نقدية إلى النفس وإلى تأثيرات البيئة الأولى، بل إنّ الوعي النقدي كله ما كان لينشأ أصلاً، لو لم يسبقه انفصال عن البيئة الأولى، يُتاح النظر إليها على ضوئه، وضوء المعارف التي أسفرت المقارنة عنها. وفي هذا المسار المتوسّع والنقدي والمقارن، يمكن أن تنشأ، في جوار ما هو محلي وقومي، قيمٌ وعاداتٌ وأفكارٌ لها صفة الكونيّة والشيوع، ومع كل رقعة جديدة يُحرزها التمدّن وانتشار الفكر النقدي، يزداد رُجَحان كفّة المعارف والتجارب على كفّة المعطى الأول.

وبعيداً عن كل مباهاة واعتداد بالذات يُصاحبان نزعة العداء للاستشراق، وكل نزعة قومية أُخرى، يبقى من الصحيح أن نقول إنّ أوروبا، بسبب من تجربتها التاريخية منذ النهضة، وخصوصاً تجربتها الاستعمارية، هي التي تطوّرت فيها معرفة الآخر أكثر مما في باقي القارات، كما تطورت فيها تالياً، الأدوات المعرفية التي تسمح بالدراسات الاجتماعية والتاريخية، والإنسانية عموماً. وهذا كله ما مكّنها من أنْ تُصبح الأقرب إلى هذه الصفة الكونيّة، وتصير، من ثمّ، أقل جزئية من حضارات سائر المناطق وثقافاتها. أو أنّها، بحسب ملاحظة كلود كاهن المعروف، بين أشياء أخرى، بمعاداة الاستعمار، هي وحدها التي أُتيح لها أن تمتلك الحسّ بالتاريخ(١٤). ولأنها كذلك، تبقى خصوصيتُها الأقربُ إلى العامّ الإنساني، أقدرَ الخصوصيات على فهم سائر الخصوصيات.

فأوروبا، ومؤخراً بعض الولايات المتحدة، هي المِنصّةُ الأصلح لأن يُنظر منها إلى باقي أرجاء العالم. وهذا، بطبيعة الحال، لا يُلغي الإقرار بأية تعددية كونية تحمل إضافاتها ومساهماتها المؤكدة، كما لا يُلغي أن الحضارة الأوروبية إنّما هي، نفسها، نتاجٌ إنساني مشترك ومديد، تجسّد، في يومنا هذا، في الرقعة المُسمّاة أوروبا. ومن

(١٤) هذه وغيرها من استشهادات في المجال نفسه، من كتاب صدر عن دار الساقي، لندن، حيث ترجم هاشم صالح واعذ عدداً من النصوص الممتازة لكبار المستشرقين في موضوع الاستشراق. الكتاب صدر بعنوان **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**.

دون أن يُحمَل الكلام على محمل التزكية لـ «التمحور الأوروبي حول الذات»، فهو لا يُغمض عينيه عن حقائق في متناول أيٍّ كان، على الصعيد المتصل بالعلوم والمعارف على الأقل.

فإذا وضعنا جانباً علاقات بسيطة مُعاشة ومعروفة جداً، كحركة الانتقال للدراسة (والعمل) من «الشرق» إلى «الغرب»، أو حركة ترجمة الكتب، لما أمكننا القفز عن معطيات عدة تتعلّق بالشروط الأساسية لاكتساب المعارف. ففي حيّز اللّغات، مثلاً، وعلى رغم أنّ معرفةَ لغةٍ بعينها شرط من شروط دراسة مُجتمعها وتاريخه، يبقى، في مجال ما ـ بين ـ الحضارات، أن اللغة الإنكليزية أشد فائدةً بكثير لدراسة الحضارة الصينية من العربية، وبالمعنى نفسه فإن معرفتها أكثر فائدةً في دراسة الحضارة العربية من معرفة الصينية. وهذا ليس ناجماً إلّا عن عدم التواصل التاريخي بين الصينيين والعرب، في مقابل تواصل الأوروبيين مع المجموعتين الحضاريتين على السواء، مع ما يستتبعه التواصل من امتلاك أدوات أرقى في معرفة المُتَوَاصَل معه. وذلك حتى لا نُشير إلى أنّ شعوباً إفريقية لم تكن لديها لغات مكتوبة قبل أن «تعتنق» الإنكليزية أو الفرنسية لغةً لها، تسهّل صلتها، لا بالعالم الخارجي فحسب، بل في ما بين أطرافها هي نفسها أولاً.

إذن، وبمعزل عن البرامج الانقلابية التي تُشكّك بكل ما تواضع التاريخ على إنتاجه، بل بمفاعيل التاريخ أصلاً، ينبغي التعلّم من أوروبا، تماماً كما ينبغي على الطالب أن يتعلّم من أستاذه في المدرسة. وعلى الريف أن يحاول تقليد المدينة[١٥]. ومثل هذا التعلّم، فضلاً عن كونه الشرط المسبق لنقد «الأستاذ» واكتشاف التمايز عنه، وتجاوزه، يحمل في ذاته بذور النقد والارتداد على النفس، تماماً كما فعلت الحقبة الكولونيالية حين زوّدت المستعمَرين أدواتِ تخلّصهم منها.

ما هو أبعد من هذا أنّ التفوّق الأوروبي ليس مسألة إراديّة، كما أن الإقرار به لا يتصل بـ «الكرامة» ونقصها لا من قريب ولا من بعيد. فمقدّمات التفوّق، كما بات معروفاً منذ ماكس ڤيبر على الأقل، إنما صاغت نفسها في العقلانية التقنية التي لم تملك الحضارات الأخرى مثلها لأسباب تتصل بالظروف التاريخية التي شابت هذه الحضارات، خصوصاً وقد تواكبت هذه العقلانية التقنية مع نشأة وتطوّر بيروقراطيةٍ على درجة بعيدة من التجريد ونزع الطابع الشخصي. هذا لا يستعيد طبعاً حالات

(١٥) في هذا المجال قد لا تفيدنا ملاحظات الما بعد حداثيين عن التجاوُر (Juxtaposition) والتي تبقى مفيدةً لحالات اخرى تتصل بالعيش في المدينة الكوسموبوليتية.

من السحق الاستعماري الذي ربما كانت الحالة الجزائرية نمطه البدئي الأبرز. وقد سبق لعالمة الاجتماع السياسي حنة ارندت أن رأت في «الامبريالية» سبباً للتوتاليتارية بفعل قيامها على تصدير فوائض سكانية لا يحكم تصديرها إلا هاجسُ الربح، ومن ثمّ إقامة أشكال من السلطة لا تستجيب إلّا لهذا الهاجس، بعيداً عن كل ما ينظم حياة الجماعة في المستعمرات. لكن حين يبطل التمييز الناشىء عن المقارنة، يبطل الإقرار بالتفاوت والتراتب، كنتاجين تاريخيين، ويستحيل الاجتماع الإنساني في عمومه، فيما تشيع الفوضى التي تُمهِّد للاستبداد، بعد أن ينعدم القياس على ما هو متقدّم، أو ما يُفترض أنه متقدّم[١٦].

(١٦) لا يملك غياب المقارنة إلّا ان ينبّهنا الى الاستخدام الحالي للاختلاف عن الحضارة الأوروبية والغربية، ودعاوى الخصوصية الحضارية المطلقة، كذرائع لرفض الإقرار بحقوق الإنسان، في بعض البلدان الآسيويّة والعربيّة اليوم.

في هذا المجال غالباً ما يُثير خصوم الاستشراق، فيما هم يرفضون الاعتراف بواقع ودلالات التعلّم الذي يمارسه إخوتهم وأبناؤهم الطلّاب كلّ يوم، مسألة النظر إلى «الشرق» على ضوء المنهجيّة التي تطوّرت في «الغرب»، والتي يسمّونها، في معظم الأحيان، «منهجية غربية». فهذا، في عرفهم، لا يعدو كونه دليلاً على التمحور الأوروبي حول الذات، والنظر إلى ما هو غير أوروبي من خلاله وعلى ضوئه. والحق أن مثل هذا التمحور قائمٌ جزئياً بطبيعة الحال، وثمة إشارات كثيرة إليه في أعمال استشراقية وغير استشراقية مصدرها غربيون. لكننا نجد مثل هذا التمحور عند سائر الشعوب، وإن أدى التقدم الغربي إلى إظهار علامات التمحور الأوروبي في زيّ أشد تنظيماً وترتيباً وحداثة، وربما خطورة أيضاً. فالشعوب البدائية، وكذلك الحضارات في بداياتها، رأت كلها إلى الآخر بوصفه بربرياً، كما سنرى لاحقاً، والحروب الأهلية الناشبة اليوم في العالم كله، ولا سيما في العالم الأقل تقدّماً، تدل على حجم هذا التمحور الذي يبلغ درجة الاستبعاد الدموي لمن لا يماثل الجماعة «المنسجمة» وهويتها. فـ «أمّة الإسلام» الأميركية، التي زادها تَطَلُّبُ الكرامة والاعتراف تمحوراً حول الذات، لم تكن الوحيدة التي ردّت أنبياء العالم إلى أصول سوداء مزعومة. ذلك أن كل ثقافة، في إطلالتها المبكرة على العالم الخارجي، أو إطلالتها الجريح، «لا تدرك الثقافة الأخرى إلّا من خلال منطقها الخاص، وتعجز عن الاندماج في منطق الثقافة الأخرى ورؤية الأمور من منظورها هي بطريقة كاملة». ونحن، بحسب ما يضيف زكريا، لا نقبل النظرة إلينا إلّا حين تستعيرُ عيونَنا، «ولهذا كان أعظم

المستشرقين، في رأي الكثرين، هم الذين يعتنقون الإسلام، يليهم من يتعاطفون معه ويمدحون إنجازاته. أما ألعنهم جميعاً فهم أولئك الذين يتمسكون بأن يرونا بعيون مغايرة»[١٧].

بطيعة الحال هناك مصالح ومطامع خدمها بعض المستشرقين، وقد كان بينهم وجوهٌ كلورانس ومسز غيرترود بيل وفيلبي ممن ساهموا في صنع القرار في بلدانهم، أو أثّروا في ذلك، أو عملوا في الحقل الاستخباري ومجالات جمع المعلومات. وهم لم يكتموا هذا، حيث يمكن، في معرض البحث عن مثل صريح يوجد العشرات مثله، الاستشهاد بما كتبه لورانس عن كتاب تشارلز دوتي الشهير **رحلات في صحراء الجزيرة العربية**، حيث اعتبر الرحلات «مصدراً عسكرياً ساعدنا على بلوغ انتصاراتنا في الشرق»[١٨]، أو عبارة كِرزن التي باتت ذائعة الشهرة عن أعمال المستشرقين بوصفها «الأثاث الضروري للإمبراطوريّة». ويمكن الدفاع، إلى هذا القدر أو ذاك، عن أن الاستعمار، في وجهه السلبي والانتهاكي، يحتاج دائماً إلى تصوّرات إيديولوجية تبرّر انتهاكه في نظر المستعمِرين، قبل أن تفعل ذلك في نظر المُستعمَرين. ولم ينجُ الكثيرون من المستشرقين، ممن انخرطوا وظيفياً في الآلة الاستعمارية، من هذا الدور الكامن في كل مذهب إيديولوجي، وكل اضطرار إليه.

إلّا أن هذا ليس «الخطأ» الوحيد الذي يُعاب على المستشرقين. فهم يُؤخذ عليهم أيضاً، خصوصاً في معرض نقد ميولهم الرومنطيقية، المُبالغةُ في الاقتراب من تفاصيل الشعوب[١٩] والثقافات «الدنيا» التي يدرسونها. أي أن ما يؤخذ عليهم هو المبالغة في الاقتراب من «مواضيعهم»، بما يُعدم رؤيتهم النقدية لها، جاعلاً نتاجات الثقافات والخرافات الشعبية تتسلل إلى أعمال بعضهم. وهذا خطأ يقابل الخطأ الأول وينافيه تماماً. ففيما يتقمّص معظم النقد السائد شخصيةً أهليةً وبلديةً تُحاسب المستشرق على بُعده وغربته عن موضوعه، وصولاً إلى «التجسّس» عليه، يأخذ النقد

(١٧) فؤاد زكريا، **سبق الاستشهاد**، ص ٥١ و٦٥.

(١٨) يُلاحظ في احكام وتقديرات كهذه إلى ايّ حدٍّ يتعارض تقييم المستشرقين الذين عملوا في خدمة دولهم، لإمكان الحصول على المعرفة، والإفادة منها، ولو من خلال نشاطاتهم المشبوهة وشبه المشبوهة (وإلّا ما كانوا قاموا بها اصلاً)، وبين النظرة الأخلاقية التي تسود النقد العربيّ للاستشراق، حيث تُفصل المعرفة «الطاهرة» عن.... الجاسوسيّة باسوار صينية!

(١٩) مع تسجيل الخلاف في ترتيب اهمية هذه التفاصيل، إذ غالباً ما يشير نقّاد الاستشراق إلى اهتمام المستشرقين بامور غير مهمّة وإعطائهم إياها مكاناً رفيعاً في سلّم الأولويات.

الآخر على الاستشراق أنه هو الذي تقمّص المظهر البلدي و «الشعبي» والتحم كلياً بموضوعه[٢٠]. ومثل هذا التنافر بين النقدين يُظهر، فضلاً عن أزمة منطق نقد الاستشراق، استحالة وضع الحال الاستشراقية كلها في كيس واحد، ومحاكمتها على أساسٍ من كونها منظومةً محكومةً دقيقة المعايير.

فارتباط بعضهم بمصالح بلدانهم لا يضع المستشرقين جميعاً في الخانة إياها، ولا يحكم على المستقبل بما كان عليه الماضي، كما لا يُنقص، بالطبع، من قيمة المعارف التي قدّموها. وإلى ذلك، فهو لا يجوز له أن يتحول عقيدة متماسكة ومضبوطة الحلقات، في مقابل الاستشراق الموصوف بأنه كذلك.

أكثر من هذا، لا ينبغي بسبب من عمل هذا المستشرق أو ذاك مع حكومته، أو حتى «جاسوسيّته» لها، أنْ لا يُنتبه إلى احتمال أن يكون المستشرق قد أحبّ الشرق فعلاً، وحاول التعريف به، تبعاً للتراكم المعرفي الذي كان متحقّقاً لحظتذاك، وتبعاً لأنظمة القيم والصور والرموز السائدة يومها في أوروبا. فحتّى «الجاسوس» لا يمكن اختزاله وتبسيطه في «جاسوسيته»، وإذا ما كانت العاطفتان والوظيفتان قابلتين للتجاور عموماً، فهذا ما تتضاعف صحّته عند النظر إلى القرن التاسع عشر، حيث كثيراً ما التبست مفاهيم العنصرية والاستعمار و «عبء الرجل الأبيض»، مع حب الاكتشاف وتوسيع العالم ونقل التنوير والتمدين إلى سائر أرجائه، فضلاً عمّا لا يُحصى من تصوّرات مثالية وطوباوية لم يكن فوريبه

(٢٠) كما في نقد رنا قباني، مثلاً، لاهتمام المستشرقين بـ **الف ليلة وليلة**. تقول بتعالٍ ظاهر، «إنّ مجموعة القصص التي تُعرف باسم **الف ليلة وليلة** لم تكن في يوم نصاً بعينه في الأدب العربي كما يظن القارىء الغربي. فهذه القصص كانت، اولاً واخيراً، حكاياتٍ شعبيّة استمرّ تناقلها بالرواية الشفوية عن طريق الحكواتية الذين كانوا يزيدون عليها، ويتوسعون في حبكاتها ويزخرفونها من لدنهم بنوادر واشعار تنمّ عن اذواقهم الشخصية (...) [وهي] عكست بطبيعة الحال رؤية العامّة الذين كانت تُروى لهم باللغة الدارجة كي تستسيغها اسماعهم. لهذا كلّه لم يكن بالإمكان اعتبارها من الأدب المصقول ونُظر إليها على انها نوع من التسلية الهابطة». **اساطير لوروبا**، سبق الاستشهاد، ص ٤٧ وقد انتقد، بطريقته، الكاتب الاسلامي المصري انور الجندي نشر كتب **الاغاني** و **الف ليلة وليلة** و **كليلة ودمنة** و **رسائل إخوان الصفا**، وعند الجندي «ان المستشرقين ودعاة التغريب هم الذين الحّوا على هذه الكتب واولوها الاهتمام، واعادوا طبعها واذاعوا بها وحرّضوا اولياءهم من التغريبيين ان يتحدثوا عنها، وان يحرّضوا الباحثين على اعتمادها مراجعَ، وذلك لانها تُفسد الحقائق وترسم صورة غير صحيحة ولا صادقة للمجتمع الإسلامي». عن دراسة جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية في ١٩٩٣/٩/١٥.

غير واحد من حامليها. وهذا من دون الإغفال عن حالات قد تبدو أقل أهمية، لا سيما في الوسط الاستشراقي غير الأكاديمي، كأن يفترض رحّالة ومستشرقون ذوو حساسية أدبية وفنية، وهواجس شخصية، فضلاً عن نزعة إنسانية لا تخلو من تبسيط في فهم سياسات العالم، أن من الممكن التوفيق بين مصلحتين بحُسن النوايا، ولو قفزاً فوق اعتبارات موضوعية كثيرة. وفي هذه الحال تنتفي النوازع الضديّة عن سلوكات عدّة محفوفة بالشبهات، أو يتعدّل النظر إليها وإلى الطابع المنهجي المزعوم لـ «تآمرها» على الأقل.

فالتخطيط المُسبق والمعرفة المُنظّمة والقصد الذي لا يخطىء هدفه، ممّا قد يُنسب إلى المستشرقين كافة، في لحظة تسييس وحشي للعالم، كثيراً ما تتكشّف عن أوضاع شخصية مأزومة، وأطوار وآراء غريبة لا قِبَلَ لها بالخطط الموصوفة[٢١]، وانحيازات يستعصي على الخطة السياسية ضبطها في داخل إطارها المُلزِم[٢٢]. ومع تسجيل الفارق، مجدداً، بين النظام السياسي الذي لا يترك أي مجال لتدخّل العنصر الشخصي في الشبهة السياسية، والمنظومة الفكرية التي تصدر أحكاماً ثقافية من العيار نفسه، تثير هذه الأحكام في الذاكرة صور كثيرين قادتهم أزماتهم الشخصية وارتباكاتهم وعجزهم عن التكيّف مع المعايير الستالينية، إلى أن يُوصموا بالجاسوسية ويدفعوا حياتهم ثمن ذلك.

على أنه كائناً ما كانت الحال، فإن نظرية الربط المحكم بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية، لا تطلب لتبديدها أكثر من مراجعة كتاب كالذي صدر مؤخراً لروبرت د. كابلان، **المستعربون ـ رومنسية نخبة أميركية**. ففي هذا الكتاب نرى كيف أن التقليدَ الاستشراقيَّ الأميركيَّ الضاربَ أحد جذوره في الجامعة الأميركية في بيروت، دراسةً وتعليماً، تقليدٌ مُمالىء للعرب، ومُتّهم أحياناً باللّاساميّة تجاه اليهود، وبتغليب المصالح العربية على تلك الأميركية. ويصل الأمرُ

(٢١) لئن كانت لا تجوز الخرافات الشعبية والشفويات للغربيين، كائناً ما كان مصدرها الديني او القومي او الخرافي، فكيف تجوز للشرقيين ممّن يطالب خصوم الاستشراق ضمناً بإبقاء الصلة بها على نحو او آخر، او النظر إلى خرافاتهم بشيء من التسامح، وعند البعض، بشيء من التبني؟

(٢٢) حتى اقلّ المستشرقين اكاديميةً واكثرهم ارتباطاً بمشاريع سياسية واستراتيجية لا يقعون خارج هذه الخانة، لانهم، في آخر المطاف، بشر. وإذا بات لورانس وجهاً شهيراً لجهة توحّد الدور والمزاج ونزاعهما في شخصه، فمعروفة ايضاً ازمة مسز بيل، خلال تعاطيها في المسألة العراقية، مع مسؤولها ا.تي. ويلسون الذي مثّل الخطة الرسمية البريطانية، وكاد يفصلها عن عملها لاندفاعها وراء مبادرات تتعارض مع هذه الخطة.

إلى درجةٍ أنَّ الحدَّ من تأثيرات «المستعربين» هو ما لم يحصل[٢٣] - في البلد الذي يملك أعتى السلطات في «العداء للعروبة والإسلام» - حتى أواخر الستينات وأوائل السبعينات[٢٤]. وربما لم يعد هناك من يعوزه التذكير بالحُجّة التي كثرت الإشارات إليها في السجالات المتصلة بالاستشراق، وهي أن الاستشراق الألماني إنما ولد وتطوّر من غير أن تكون ألمانيا دولة استعمارية، فيما تركّز اهتمامه كله تقريباً على التراث ونبشه وتحريره[٢٥].

لقد سَبَقَ القول إن العداء للاستشراق يوصل إلى تقديس العفوية والمحلية الضيقة (ما شأنهم بنا؟). أمّا امتداد ذلك، ما دام الأمر مطروحاً على نحو صراعي مع الآخر، فهو تقديس «الذات» بحسناتها وعيوبها، خصوصاً بقيمها الخاصة بها، والحائلة، عملياً، دون اندراج العرب والمسلمين في قيم أحدث يسعى إليها العالم المعاصر[٢٦]. وهذه ليست بحال مفيدة تُسدى إليهم، وهم الذين تعاني علاقتهم بهذا

(٢٣) هذه النهاية لا تستبعد اعمالاً من نوع ما كتبه ستيفن س. بيلليتير عن **الاكراد وآغواتهم، تقييم للوضع في شمال العراق**، الدراسة التي صدرت في ايلول (سبتمبر) ١٩٩١، عن «معهد الدراسات الإستراتيجية في الكلية الحربية التابعة للجيش الأميركي»، وبقيت لفترة بمثابة إنجيل في التعاطي الأميركي المتحفظ مع المسألة الكردية. وهي تتبنّى وجهة نظر سلطة بغداد من المسألة على نحو واضح. اما الحجّة الأساسية التي تنهض عليها فان المشكلة إنما هي بين عشيرة البرزاني وتلك السلطة المركزية التحديثية... غني عن القول انّ تناول سعيد للاستشراق الأميركي يطمس بالكامل هذا الوجه.

(٢٤) طبعاً يقدّم إدوارد سعيد رواية أُخرى تبدا بالمطامع الاستعمارية الأميركيّة مع إنشاء «الجمعية الشرقية الأميركية» سنة ١٨٤٢، وتصل إلى ذروتها بالحديث عن دور هملتون جبّ في ربط الاستشراق بالحرب الباردة، بعد ان كان فيليب حتّي، اللبنانيّ الأصل، [او «العربيّ الأصل»، كما يقال في الولايات المتحدة]، قد تفرّد في دورٍ إيجابي من خلال موقعه في جامعة برنستون. انظر، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص٢٩٤ - ٢٩٦.

(٢٥) يتناول سعيد في مقدمة كتابه **الاستشراق**، الاستشراق الالمانيّ على نحو عابر وسريع، ولئن كان، في سياق الكتاب، لا يوفّر فريدريك شليغل بصورة خاصة.

(٢٦) نلاحظ، مثلاً، انّ دولتر عربيّة كثيرةً تحرّم تحريماً كاملاً ايّ نقد يمكن توجيهه إلى إدوارد سعيد، مؤسّس نقد الاستشراق الحديث. وغالباً ما يوصف ايُّ نقدٍ من هذا النوع بمواصفات تستدعي الشبهة او المرض النفسيّ عند صاحبه. فقد وردت، من هذا القبيل، إشارات إلى سعيد في كتاب كنعان مكية **القسوة والصمت**، (طبعته الإنكليزية ٣٦٧ صفحة من القطع الكبير)، فقامت القيامة التي اتسمت بمكارثية لا تراعي شيئاً، ولم تقعد، وتمّ تصوير الكتاب كلّه هجوماً على سعيد. وفيما خضع مكيّة لشتائم اخلاقية اكثر بكثير ممّا خضع لمناقشة هادئة تتناول الأفكار الواردة في كتابه، ظهر تماسك عصبوي من قبل «الأهل» حول سعيد «عميد الفكر الإنساني العربي المعارض»، كما كتبت زها بسطامي في جريدة **الحياة** في ١٦/١١/١٩٩٣. المقال نفسه ادان مكيّة لأنه كتب انتقادات للحياة والثقافة العربيتين باللغة الإنكليزية لا بالعربية، فنشر الغسيل على السطوح! من الشواهد الأُخرى على القيم المتخلّفة التي يشيعها نقاد الاستشراق، هذه الواقعة، ناقش المثقف البريطاني ارنست غيلنر، الذي لا يمكن اتهامه على الإطلاق بمشايعة الاستعمار، كتاب إدوارد سعيد **الثقافة والإمبريالية**، فردّ الأخير بمقالة هي اقل من ربع

العالم ما يكفي من الاختلالات المزعجة. فالعرب والمسلمون، في هذا الميل التناحري، وفي ما يترتّب عليه من إعلاء لذاتهم في مقابل الذوات الأخرى، يُفاقمون، بالتعريف، تمحوراً مُتعاظماً، عربياً أو إسلامياً، حول هذه الذات. لكن لئن كانت الأخيرة مزعومة إلى حد بعيد، مثلها في ذلك مثل الذوات كلها، فإن تمحور العرب والمسلمين حولها أكثر من نظيره الأوروبي بطئاً وجموداً وسلطويةً، وأقلّ منه معرفة في آن. وبشجاعة تَمَيَّزَ بها فؤاد زكريا بين أقرانه العرب، أقرّ بأننا «في كثير من الأحيان، نشوّه الغرب بأكثر مما يشوّهنا، [ذلك أنّ التشويه الذي تنطوي عليه] الرغبة في تعويض النقص أو الانتقام من العدوان، يكون أخطر، وغير قابل للاصلاح»[٢٧]. والحال أنه إذا كانت أوروبا، لانسياقها البطيء والتدريجي إلى كونية أرفع منذ عصر النهضة، هي وحدها التي تدرس غيرها، ومن ثم تراجع «ذات»ها، فإن درجة امتلائنا بنفسنا وتمحورنا حولها جعلتنا نقيض أوروبا التام في هذا. فالعرب، حتى اللحظة، عازفون عن دراسة تجارب الشعوب المجاورة لهم وثقافتها[٢٨]. مع وجود استثناءات قليلة جداً. وبحسب ملاحظة لبرنارد لويس، فإن الأتراك

مقالة غلينر حجماً، واهمّ من هذا انها تتجاهل مناقشة جميع النقاط التي اثارها الناقد البريطاني لتستبدلها بالشتائم والتصنيفات السهلة التي تبلغ ذروتها في الخاتمة، «معظم مراجعة غيلنر (لكتابي) على هذا الطراز، اداءً بالٍ. لكن هذه هي اساليب الاستشراق». المقالتان نشرتا في **ملحق تايمز الأدبي**، واعادت جريدة **الحياة** ـ ملحق آفاق، نشرهما مترجمتين إلى العربية في العدد الصادر في ١٩٩٣/٤/١٢. ولأن المأسي مدعاة للسخرية احياناً، كان هذا سبباً كافياً لأن يشيع في اجواء بعض العرب شتم غيلنر، غير المعروف عربياً. حصل هذا دون ان تكون اّمحت من الذاكرة حالات إحراق كتاب سلمان رشدي على ايدٍ لم يقرأ اصحابها الكتاب.

(٢٧) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٥٥ و٦٠، الذي يضيف موضحاً فكرته الأخيرة حول خطورة التمحور في ظل التخلف والاحتقان، «فالخوف من التبعية، او الانتقام من السيطرة السابقة، او تسوية الحساب مع القهر التاريخي، تخلق اساطيرها الخاصة عن «الآخر» على نحوٍ لا يقلّ، بل ربما كان يزيد، عن تلك الأساطير التي تخلقها المصالح التوسعية لمسيطرين»، ص ٦١ . ويقدّم زكريا عدداً من الأمثلة على حدّة هذا التمحور العربيّ والإسلاميّ، منها انّ «لدى الكثير من اصحاب الاتجاهات الإسلاميّة تصوّراً للمسيحيّة على أنها نوعٌ من الإسلام الناقص»، مشيراً إلى «الفكرة الإسلاميّة الواسعة الانتشار التي تقول بوجود إنجيل حقيقيّ، غير الأناجيل المعروفة كان يتنبّأ بظهور نبيّ اسمه محمّد، ثم أُخفي عمداً وحلّت محله الأناجيل الحالية المحرّفة»، **المرجع نفسه**، ص ٥٤.

(٢٨) في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣، انعقدت ندوة عن «الحوار العربي ـ التركي» في بيروت، نظّمها «مركز دراسات الوحدة العربية»، وقد سمعت من احد المساهمين فيها انها كانت «فضيحة» للعرب الذين لا يجيدون التحدث، إلّا في العموميات (الغرب، الاستعمار، المصير إلخ...)، اما حين يصل الكلام إلى جوانب تفصيلية (الماء، الطرق، التبادل) فإنهم يكشفون عدم امتلاكهم ادنى فكرة عن الموضوع.

والإسرائيليين[٢٩] وحدهم من بين شعوب الشرق الأوسط يقومون بدرس الثقافات الشرق الأوسطية التي تتعداهم. وغني عن القول أن هذين الشعبين غير العربيين، أعني نخبتيهما، هما الأقل انزعاجاً من تهمة الغربية والأكثر تصريحاً بمحاكاة الغربيين. والحق أن العقلية المُفَكَّكَة وحدها هي التي لا تزال عاجزة عن فهم الترابط بين المصالح والأفكار داخل عملية مجتمعية واحدة، وهي التي تُقلّل من قيمة المعرفة التي ينتجها الأتراك والإسرائيليون، أو غيرهم من الشعوب، بحجّة المصالح التي لإسرائيل وتركيا، أو أي بلد معنيّ.

ومن ناحيته فإن الفكر المناهض للاستشراق، في فصله بين المعارف النّقيّة والمصالح التي تخدمها السلطات، لا يفعل غير دفع العقلية التي يتوجّه إليها نحو المزيد من التّفكّك. وإحدى الخلاصات الكاريكاتورية لهذا الفصل أن يُرسَم المستشرق «جاسوساً»، إذ، بحسب المألوف المتعارف عليه، ليس ثمّة من هو أفضل من الجاسوس لطرد كل احتمال معرفي. لكن حتى لو سلّمنا بجاسوسيته، بالمعنى الشائع للكلمة، يبقى أن رغبة الجاسوس في تشويهنا أقل أهميةً بكثير من واقع التقارير التي يكتبها لحكومته، والتي يُفترض فيها أن تكون صادقة ومفيدة لصانع القرار في بلاده.

واستطراداً، كيف للجاسوس أن يكون فعّالاً ومخيفاً من جهة، في حين أن «شرقـ» ـه مُتَوَهّم من جهة أخرى، على ما يجزم خصوم الاستشراق؟ وكيف يضع الغرب، بالتالي، سياساتٍ استعماريةً واقعيةً جداً بناءً على صور سحرية وتوهّميّة[٣٠]؟

(٢٩) اما ان تكون مصالح هاتين الدولتين (تركيا وإسرائيل) عنصراً حافزاً على توسيع نطاق الهمّ المعرفي فيهما، فيبقى من المضحك ان يدفعنا إلى إدانة جهودهما المبذولة في الميدان المعرفي. بهذا المعنى صدر مؤخراً كتاب في القاهرة لأحمد شوقي الفنجري يجزم فيه بدور إسرائيل وراء الإرهاب الأصولي في مصر. والحجّة الأساسية للكتاب، الذي حمل عنوان **التطرف والإرهاب ـ محنة العالم الإسلامي دينياً وسياسياً واجتماعياً**، ان الكاتب، وهو طبيب ايضاً، عمل خلال ١٩٥٦ في قطاع غزة حيث اعتقله الإسرائيليون، ادرك خلال اعتقاله «مدى معرفة الإسرائيليين الدقيقة بأحوال مصر الداخلية ومشاكلها، وكذلك بالدين الإسلامي». الكتاب صادر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣٠) ايضاً، كان فؤاد زكريا احدَ الذين اشاروا إلى تناقض هذه الجاسوسية المعرفية، إذا جاز التعبير، بحديثه عن وجود هدفين للاستشراق، في عرف نقّاده، «التعامل الناجح مع الآخر الذي يصل إلى حدّ «المعرفة الكاملة»، ثمّ عرض الحضارة الإسلامية للمسلمين كما يريد الغرب لهم ان يروها، اي عرضها عرضاً مشوّهاً ومزيفاً ومشوباً بالخداع. فكيف يستطيع الاستشراق تحقيق هذين الهدفين معاً؟ إن الهدف الأول يقتضي فهم «الآخر» فهماً صحيحاً، لأنّ التعامل الناجح يصبح مستحيلاً إذا كان المستشرقون يغشّون انفسهم ويغشّون جمهورهم، كما هو وارد في الهدف الثاني»، ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٥٠.

نشأة العداء للاستشراق

لم تكن الحال دائماً على هذا النحو من العداء للاستشراق والمستشرقين. فعلى أيديهم درس كثيرون ممن علّموا أجيالاً عربية عدة، كما تُرجمت لهم كتب كثيرة قرأها وتعلّم عليها عرب توزّعوا على ما لا حصر له من البلدان.

يومذاك كانت الترجمة محاولة اقتراب من الموضوع المترجَم، بما يحمله الاقتراب من ودّ ممزوج بطلب المعرفة التي كانت تستدعيها أسباب علمية وفنيّة (تعليم، إدارة)، من دون أن يختفي، أحياناً، تماهٍ ساذج مع «الغرب» يحضّ على النشاط المذكور. وفي الحالات كافة، وإن لوهلة لم تدم طويلاً، طَغَت الحاجة إلى المعرفة على اللّوثات التي استشرت لاحقاً، مثل «إعرف عدوك»، أو ما شابه مما رأيناه من أشكال مبالغ فيها في تسييس المعرفة. وهذا إنما تسلّل من ثقوب الضرورات التي أملتها تحديات الاحتكاك بالعالم المعاصر، أكان على هيئة الغرب الكولونيالي أم على هيئة الدولة المحلية التي ساعد ذاك الغرب على إنشائها.

ولا بأس، هنا، بأن نعيد التذكير ببعض شهادات نطق بها مثقفون من المُسلمين السُنّة[1] المشارقة[2]، في أعمال المستشرقين و «فضائلهم»، على النحو الذي يكشف عن اختلاط الفسحة الاختبارية والتقنية لمرحلة بناء الدولة والإدارات، بأحكام تجمع بين التعيين الصائب والإيجابية الساذجة أحياناً.

فمحمد كرد علي، الذي لم يضع كتابه **خطط الشام** إلّا بعد زيارة إيطاليا والاشتغال على كتب مخطوطات المستشرق الإيطالي ليوني كيتاني، رأى في مقالة

(١) الاستشهادات من دراسة ميشال جحا، سبق الاستشهاد، وهي، في هذا الفصل، من الحلقة الثالثة، **الحياة** في ١٦/٩/١٩٩٣.

(٢) المغرب ومثقفوه الذين تناولوا الاستشراق (من علّال الفاسي إلى محمد اركون وعبدالله العروي) خارج هذا التناول، للاختلاف النوعي بين تاريخهم الحديث والتاريخ المشرقي، فضلاً عن اختلاف الصلة بالثقافة الغربية.

له بعنوان «المستعربون من علماء المشرقيات»، أن «الاستعراب»، كما أسمى الاستشراق المتصل بالعرب،

> «بدأ (...) في الغرب ونبغ مئات من بنيه في العربية وآدابها وكانوا من العوامل الكبرى في النهضة العربية الأخيرة بما احيوا من كتب العرب القديمة وخدموها اجلّ خدمة بمعارضتها على النسخ المتعددة وبوضع الفهارس المنوعة لها ليسهل الانتفاع بها بسرعة، ومنهم تعلمنا هذه الطريقة. واعتادوا ان يشرحوا غوامضها بلغة الناشر او باللغة اللاتينية، لغة العلم المعتمد عليها إلى عهد قريب، فانتفعوا بما نشروا ونفعوا بما حوت من معارف كانت مجهولة. بل بهم تجلت مدنية العرب لأول مرة لأنهم طبعوا في القرنين السادس عشر والسابع عشر في إيطاليا وهولنده كتباً عظيمة من كتبنا، كانت حجر الأساس في انبعاث العربية من رقدتها الطويلة. ويكفي ان نقول إن اوروبا طبعت كتبنا بالحروف العربية قبل ان تدخل الطباعة إلى القسطنطينية والقاهرة بمائتي سنة. ومن تصفح **معلمة الاسلام** [تعريبه لـ «**دائرة المعارف الإسلامية**»] التي اصدرتها اوائل هذا القرن مطبعة ليدن الهولندية بلغات العلم الثلاث (الإنكليزية والفرنسية والألمانية)، يتضح له مبلغ عناية الغربيين بالمشرقيات العربية، ويتجلّى لعينيه ما وصلوا إليه ببحثهم في اللغات والعلوم».

وفي مقال آخر يضيف كرد علي:

> «ليت سادتنا علماء الأزهر والمعاهد المماثلة له في القطر، وأساتذة دار العلوم وغيرهم، يتروون في عمل هؤلاء الأعاجم، وقد كان عليهم ان ياخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل ان تنتظر في خزائن عطف الغرب. إننا مدينون لعلماء المشرقيات من الهولنديين والجرمانيين والفرنسيين والبريطانيين والإيطاليين والإسبانيين، وغيرهم من شعوب اوروبا وشمال اميركا بما تفضلوا به علينا من نشر اسفارنا، احسن الله عليهم بقدر ما احسنوا لمدنيتنا وآدابنا».

وبعد سنوات كتبت المصريّة بنت الشاطىء، (عائشة عبدالرحمن)، في كتابها **تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين**، ناسجة على المنوال نفسه:

> «نقابل صنيع من اشتغلوا منا بنشر المخطوطات منذ اواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، فتروعنا المقابلة: فامانتهم في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص يتناولها بالحذف والإضافة

والتغيير. ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص والتماس الأصالة فيها والتثبت في صحة نسبها، يقابلها عندنا إغفال لذكر النسخة المنقول عنها او إخراج طبعات ملفقة مرقعة تُنسب إلى المؤلف القديم من دون ان يتصل به نسبها... وبدا واضحاً ان اكثر القوم هنا لم يقصدوا إلى شيء من النشر العلمي، ولا عناهم ان يضبطوا اقلامهم بشيء من نظمه ومناهجه، إنما اتخذوا النشر وسيلة ارتزاق فحسب».

وبدوره تحدث مثقف معني بالتراث الإسلامي، هو صلاح الدين المنجّد، في كتابه المنتقى من دراسات المستشرقين، عن هؤلاء فقال:

«طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا وعالجوا كل امرٍ ذي شان في ديننا وحضارتنا، متبعين في دراستهم وابحاثهم طرق البحث المنهجي المنظم. ولقد اتيح لهم ان يكونوا، احياناً كثيرة، اكثر إحاطة بالمصادر وابصر بمواضيع النقد واشد جراة على ارتياد آفاق صرفنا عن ارتيادها الدين او التقاليد... كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين. ثم هم عُرفوا بدراساتهم حضارتنا واظهروا بتحقيقهم ودروسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها».

واقع الحال أن هذا الاستشهاد المطوّل بثلاثة لا يمكن الطعن في ثقافة أي منهم الإسلامية، يغني عن قول كلام كثير. لكن الواضح أن الثلاثة أمكنهم تحييد العمل الاستشراقي عن السياسة، والتعامل معه كمعرفة هي على هذه الدرجة أو تلك من الاستقلالية. ولئن بلغ ذهابهم في الاتجاه التقني بعيداً، وهذا أحد تعابير سذاجة تلك المرحلة وسذاجة رهاناتها، قياساً بالوحشية السياسية للمرحلة التي تلتها، فإن المنزَع التقني اتّضح، هنا، في الأمرين اللذين تصدّرا وصفهم الاستشراق، وأوّلهما كلام دؤوب وتفصيلي نسبياً في طرائق عمل المستشرقين، كتعلّم اللغات ووضع القواميس والتثبّت من صحة النسبة وغير ذلك، فيما الثاني ميل، لم يكن من سبيل إلى تجنّبه، إلى إجراء المقارنات بين عمل المستشرقين وعمل المشتغلين من العرب على التراث. وهنا أيضاً نجدنا أمام إقرار واضح وصريح بالتفوّق القاطع للأوّلين، الشيء الذي أضحى شبه معدوم في المرحلة اللاحقة.

والتناول الموصوف إنما أنتجته الفسحة العابرة، المُشار إليها قبلاً، والتي أملتها المهام التي طرحتها «الحقبة الليبرالية»، من غير أن يكون صادراً، بالضرورة، عن أفراد طوّروا وجهة نظر متماسكة في أمور تاريخهم وتاريخ «الغرب»، وفي معاني التثاقف

بين الطرفين. فعلى مستوى الخيارات هذه لم تغب الحيرة والتأرجح اللذان تدل عليهما السِّيَرُ السياسية والفكرية للثلاثة الذين تقلّبوا بين أقصى النقائض[٣].

(٣) محمد كرد علي كان نموذجياً في هذا التقلّب، اما عانشة عبد الرحمن فعصف بها لاحقاً هوسُ مطاردة البهائيين و «مؤامرتهم» على الإسلام والمسلمين.

مع هذا فالفسحة العابرة سمحت ببعض التكهّنات المستقبلية انطلاقاً من مدخل فني أو تقني. فأمكن، من الباب الضيّق هذا، ولوج البحث عن ماضٍ «مُتحفيّ» و «مَكتبيّ» و «أرشيفيّ»، والسعي إلى حاضر «مدرسيّ» و «إداريّ» يمهّد الطريق إلى «مستقبل زاهر». وفي هذه الحدود بدا من الصعب عدم الانتباه إلى دور المستشرقين في إعادة تجميع ماضينا وصوغه، أي، بمعنى ما، في إنشائه، ولو في النطاق الفني للكلمة.

صحيحٌ أن انهيار الرابطة العثمانية ـ الإسلاميّة خلّف احتقاناً وإحباطات، مثلما مزّق صورة العالم كما كانت سائدة عهدذاك. لكن الأسئلة الوجودية حول العالم المعاصر، وحول «الشرق» و «الغرب»، تعايشت مع تلك الفسحة المستثناة والقابلة للتحييد. وعلى رغم التحفّظ من الدول الجديدة الناشئة، بالمعنى الثقافي بل الوجودي أحياناً، فإن هذه لم تبخل في توفير قنوات لا يمكن أيٌّ تسيير للحياة العاديّة واليوميّة أن يستغني عنها. وتعزّز ذلك كلّه بتضافر قوى عدة عند هذه اللحظة العابرة التي ما لبث أن أطاحها ضعف الحقبة «الليبرالية» ـ الكولونيالية، ومن ثم صعود الحقبة الراديكالية، القومية والاشتراكية.

فالمثقفون ـ الموظّفون في الإدارة العثمانية، حيث اختلط التعليم دائماً بالإدارة، لم يَسَعْهُم إلّا أن يعثروا في إدارات هذه الدول على فرصة الاستئناف الوظيفي والإنجازي، مهما بدت المسافة الفاصلة بين «روحـ» ـهم الإسلامية و «روحـ» ـها الغربية كبيرة، ثم إنّ كثيرين من مثقفي العهد العثماني، أو ذوي الهوى العثماني، لم يكونوا، تبعاً لتكوينهم الإداري، ممن تستهويهم المواقف الخطابية وغير المسؤولة التي لا تُجانسُ بين المهمات المطروحة والقدرات القائمة، من دون الركون إلى أي جهد ذاتي ملموس في التغلّب على مشكلات إجرائيّة ملحّة. وهم، بفعل وعيهم الإمبراطوري ـ التعددي، من جهة أخرى، لم يكونوا مغلقين على الثقافات والشعوب والأجناس إغلاقاً يؤول إلى تسييس كل صلة بها، كائناً ما كان حجم الصلة ونسبتها.

وبدورهم كان المسيحيون والقوميون، والإصلاحيون العرب عموماً، وثيقي الصلة بدعوات «النهضة» التي لم تكن بعيدة عن تأثير الأفكار التقدمية التي حملها المُستشرقون وغيرهم. بل إنهم حين كانوا يناقشونهم، كما فعل بحدّة بالغة أحمد فارس الشدياق، مشيراً إلى أخطائهم اللغوية الفادحة، فإنما كانوا يتحرّكون من داخل الوعاء الفني نفسه، ومن ضمن أُلفة أقرب ما تكون إلى الاحتجاج المهني. وحتى حين كانت حدّة ناقد، كالشدياق، تدفعه إلى وصف المُستشرق بأنه «أدخل رأسه في أضغاث أحلام أو أدخل أضغاث أحلام في رأسه»، كان ذلك يبدو أقرب إلى غضب يعبّر عن نفسه إنشائياً وخطابياً، منه إلى موقف ونظام منهجي تصعب مطالبة الشدياق وزمنه بمثلهما. وهذا التقليد استمر لاحقاً مع مثقفين، مسلمين ومسيحيين، كزكي مبارك الذي «صحّح» أغلاط المستشرقين، لكنه دافع عنهم ضد تهجّمات حسين الهراوي[٤]. لينقلب انقلاباً كاملاً في الحقبة الراديكالية التالية.

(٤) انظر جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية، في ١٩٩٣/٩/١٥.

ولئن تَشَارك هؤلاء النقّاد في الحصول على تعليم جيّد نسبياً، وفي إقبال فضولي، ولو على نطاق فردي لم يتعدّ أصحابَه المباشرين، على اكتشاف العالم بلغاته وبلدانه، فإن النزعتين القومية والدينية على السواء كان لا يزال في وسعهما التعايش مع تقنية عمل المستشرق بوصفها طريقاً تفضي إلى التباهي الذاتي الناجم عن «كشف عظيم تراثنا».

وفعلاً لم تنجُ الأصولية الإسلامية نفسها عهدذاك من تأثيرات تلك الفسحة الاختبارية. فالشيخ محمد عبده الذي تطوّع لمساجلة مفكرين غربيين، ولم يُعرَف عنه تفضيل العنف في الصراع مع البريطانيين، كانت صداقته مع المستشرق البريطاني ولفريد بلنت واحترامه له جزءاً من السيرة الشائعة لرجل الدين الإصلاحي، وبلنت نفسه هو من حظي باحترام وثقة الشيخ السوري ذي التطلعات القومية عبد الرحمن الكواكبي.

والحق أن المشكلة كما كانت مطروحة عند الأفغاني وعبده والكواكبي، على اختلاف تعابيرها بين الثلاثة الذين أحسّوا بخطر الغرب على عالم الإسلام المألوف، هي ابتعاد المسلم عن العقيدة نظراً للتشويه الذي ألحقه المسلمون بها. وهذا التأويل، وفي معزل عن المصائر التي انتهى إليها، يختلف عن الوصف اللاحق

المعطى لها كأزمة ناجمة آحادياً وإطلاقياً عن الغرب.

ثم إنّ هؤلاء المصلحين كانوا، إلى معرفتهم بعضَ المستشرقين عن قرب، لا يزالون يتمتّعون بتأثير قوي على الجيل اللاحق الذي عاش «الحقبة الليبرالية» في مصر. وأهم من هذا أنهم كانوا وثيقي الصلة بمعرفة الإسهام الإسلامي في الحضارة الغربية، الشيء الذي جعل خوفهم من الغرب، على ضخامته، لا يبلغ درجة الخُواف من أي تعاطٍ مع فرد غربي، ومن أية كلمة يتفوّه بها غربي، على ما راح يتعاظم في ما بعد.

وإذا كان عدد كبير من أبرز مثقفي مصر كطه حسين، الذي يبدو بعض نشاطه الفكري امتداداً لجهود أستاذه كارلو نالينو، وتوفيق الحكيم وعبد الرحمن بدوي تتلمذوا في صورة أو أخرى على مستشرقين، واستخلصوا من تعاليمهم دعوات سياسية وحضارية أو منهجيات، وطرائق في التفكير والكتابة لم تعدم المبالغة في «نسخ» الغرب، فإن بعض هؤلاء، خصوصاً طه حسين، كان يتطرف في التعبير عن إعجابه بمناهج المستشرقين والمدرّسين الغربيين قياساً بالتعليم الأزهري الذي ارتبط، في عرفه، بأزمنة ساحقة وتقنيّات بليدة راكدة أطنب في وصفها ونقدها.

ولم يقتصر أمر الاستقبال الإيجابي على بلد دون آخر من البلدان التي قُيّض لها الاتصال بالغرب، فبعد أن أصدر بطرس البستاني، في لبنان، عمله **أطوار الاستشراق وأعمال المستشرقين**، أصدر عبدالرحمن بدوي، في القاهرة، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، المتأثّر بتعاليمهم. وفي مناخ كهذا أمكن أن يظهر الجهد المهم الذي بذله نجيب العقيقي الذي أصدر، في ١٩٣٧، الطبعة الأولى من كتابه **المستشرقون**. وراح الكتاب يتوسّع ويتضخّم إلى أن تفرّعت طبعته الرابعة إلى ثلاثة أجزاء ينوف عدد إجمالي صفحاتها على ١٦٠٠ صفحة. ويعرّف العقيقي كتابه بـ «موسوعة في تراث العرب، عن تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه، منذ ألف عام حتى اليوم».

وهذا العمل الأنيق، الذي ينتهي كل جزء منه بثبْت بأسماء الأعلام المذكورين، يبقى شهادة حيّة على التغيّر الانتكاسي الذي طاول اهتمامات القرّاء العرب، لا سيّما وأن طباعته غير مرة تقطع بأن الفسحة الاختبارية لم تكن عديمة الثمار بالكامل[٥].

فحين حدّد العقيقي، في «توطئة» الجزء الأول، الأهداف التي توخّاها من وراء

(٥) الطبعة التي وقعت عليها هي الرابعة، صادرة عن دار المعارف، بمصر.

كتابه هذا، ألمح إلى هموم واهتمامات يكاد يستحيل العثور على معادل لها عند معظم المثقفين العرب المعاصرين. فإلى أهدافه الطموحة حول «اتصال تراثنا بالحضارة الإنسانية اتصالاً وثيقاً منشأً وتأثراً وأثراً»، هناك «الكشف عن كنوزه [كنوز تراثنا] في الغرب مجموعةً مصونةً مفهرسةً، وتحقيق المستشرقين لها وترجمتها ومقارنتها بنظائرها والتصنيف فيها، ووضعه [الكتاب] بالعربية وسهّل عليهم الرجوع إليه، فلو أنه كُتب بالفرنسية مثلاً لوجد مستشرق سكسوني أو سلافي لا يفهمها ـ ولن يفتقد فيه ما لا يعرفه ـ أما وهو مستشرق ـ وجلّ المستشرقين مستعربون ـ فسيقف عليه ويقرأ فيه تقديرنا لجهده واعترافنا بفضله».

والراهن أننا حين نعلم أن مجلة **المجمع العلمي العربي** في دمشق نشرت، في ١٩٢٧، أي قبل عقد على بداية العقيقي مشروعَه، أسماء «ثمانية وثلاثين عضواً من المستشرقين كانوا يشاركون في الكتابة والتأليف والنشر وتخطيط المناهج والتعليم الجامعي، ويكتبون لمجلات **الرسالة** و **الهلال** و **المكشوف**»[٦]، نتيقّن من حجم التراجع الذي حصل على هذه الجبهة المعرفية، كما على سائر الجبهات.

وبدوره فإن عدداً من المثقفين العرب، خصوصاً منهم المصريون، كان يشارك بنشاط في أعمال المستشرقين، ممثلاً حكومة بلاده في أغلب الأحيان. فأمين فكري حضر مؤتمرهم في ستوكهولم وكريستيانيا في ١٨٨٩، وأحمد زكي حضر مؤتمرهم في لندن في ١٨٩٢، ليحضر، ما بين ١٨٩٤ و١٩١٢، مؤتمراتهم المعقودة في جنيف وهمبورغ وأثينا. وكذلك فعل محمد كرد علي الذي شارك في ١٩٢٨ في مؤتمرهم في أكسفورد، وطه حسين الذي شارك في مؤتمرهم في روما في ١٩٣٥.

ويبقى الإقرار بأمين الريحاني ووزنه الأدبي، لا في لبنان فحسب بل في العالم العربي أيضاً، تعبيراً عن المزاج الذي كان سائداً حيال الاستشراق والمستشرقين، ودرجة القبول بحياد الاستشراق «التقني» عن الموقف السياسي، المعلن أو الضامر، حيال الغرب. فالريحاني لم يكن مجرد متأثّر بالمستشرقين، خصوصاً منهم الرحّالة، بل إنه تخلّى عن الشخصية والدور والمراس التي ارتبطت بـ «أهل القلم» عند العرب، ليظهر في مظهر الرحّالة الكامل، ويقدّم نفسه، حتى للعرب في العراق وشبه الجزيرة العربية، بهذه الصفة. ولم يتردّد الريحاني، في المسافة التي قطعها من الأهلي إلى الاستشراقي، أي من الخام اللصيق إلى المطلّ من الخارج، عن الكتابة

(٦) عن محسن جاسم الموسوي، **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٨.

باللغة الإنكليزية، فضلاً عن العربية طبعاً، وعن إخضاعه بلدَه نفسه لاستشراقه، كما فعل لدى كتابته **قلب لبنان**. وبقدر ما يقف الريحاني تجسيداً لمناقضة العداء للاستشراق بما هو تماهٍ بالأهلي، فإنه يمثّل، بحسب وضّاح شرارة، «أول صحافي عربي فعلي، ربما، بالمعنى الذي يُعرّف به ألبير كامو الصحافي بـ «مؤرّخ اللحظة»، [إذ هو] لم يتعامَ عن الاختلاف والتنوّع»[7]، اللّذين يغيبان عن مجمل الكتابة العربية الآلية عن العرب.

ما من شك أننا نلقى، قبل الصعود الرايكالي، إشارة إلى جهد تخريبي للمستشرقين. أو توكيداً على طابع جاسوسي يتّسم به عملهم، كما نلقى تشكيكاً، هنا، بـ «صليبية» هذا المستشرق، وطعناً، هناك، بنوايا ذاك وأغراضه. فصدمة أوروبا التي لم تترك حيّزاً خارج تأثيرها، طاولت الموقف من الاستشراق أيضاً، وتسبّبت في إطلاق حذر، تفاوتت تعبيراته، مما يصدر عن المستشرقين. ومن ذلك، مثلاً، بعض ما عبّر عنه الأفغاني وعبده، وردّ محمد رشيد رضا على كتاب إميل درمنغهام عن محمد، وحملة شفيق باشا على ما اعتبره رؤيةً غربيةً لمسألة الرّقّ في الإسلام[8]. وكذلك ما كتبه مصطفى السباعي، السوري، على أوّليته وتناقضاته، أو ما فعله الشيخ عبد العزيز جاويش في ملاحظاته على محمد كرد علي[9].

بيدَ أن الكلام الهجومي على الاستشراق لم يستقلّ بذاته عما عداه إلّا في حالات نادرة. فهو، في معظمه، كان جزءاً من الحملة على التبشير والمبشّرين، خصوصاً أن عدداً من المستشرقين كانوا رجال دين، كلامنس اليسوعي والقسيسين البريطانيين غيوم ومونتغمري وات والكثيرين غيرهم، وذلك امتداداً لتقليد عريق يرقى، ربما، إلى قرار مجلس ڤيينا الكنسي، في ١٣١٢، بإقامة عدد من الكراسي الجامعية لتدريس اللغات اليونانية والعربية والعبرية وغيرها، ومن ثم ربط الاستشراق برجال الكنيسة كمُتعلّمين ومُكتشفين ونافذين في العهد الإقطاعي، من دون أن يقصره

(٧) وضّاح شرارة، **تشريق وتغريب**، دار التنوير، بيروت ١٩٨٧، ص ٣١٨. وبالنظر إلى هذه المسافة، وبالنظر منها، يرى شرارة كيف أنّ «الوحدوية» العروبية للريحاني اختلفت عنها عند الوحدويين الآخرين، فهي «لم تكن هيكلية، عظمية، مجزدة، منزوعة من لحم التنوع الكبير الذي عرفته الأرض العربية وما زالت تعرفه»، واصفاً رحلاته العربية بأنها كانت «لانحة بعناصر التمايز والاختلاف والاستقلال والتباعد والتناحر والاقتتال احياناً»، الصفحة نفسها.

(٨) انظر، رضوان السيد، **الإسلام المعاصر - نظرات في الحاضر والمستقبل**، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص١٢٣.

(٩) راجع محسن جاسم الموسوي في غير موضع، سبق الاستشهاد.

عليهم وحدهم بطبيعة الحال.

ثم إنّ الحملة في حدودها هذه لم تتشكّل في نظام معرفي مضاد ومتماسك، ولا هي دعت إلى مثله، مُقتصرةً، في أسوأ أحوالها، على أوصاف كالتي أطلقها حسين الهراوي في ١٩٣٦ مع صدور **دائرة المعارف الإسلامية**، «إنسكلوبيديا الإسلام»، حيث اعتبرها «ملؤها الطعن الجارح في الإسلام والحشو بأقذر المثالب. يُحرّرها مجموعة المُستشرقين ومنهم مُبشّرون وقسس، وخصوصاً الأب لامنس. وتَصَوّرْ قسيساً مُبشّراً يكتب عن حياة سيّدنا محمد أو عن القرآن والتاريخ الإسلامي وأيّ روح تُملي عليه، وأي مبلغ من المال يأخذه أجراً»[١٠].

مع ذلك شرعت تظهر، في تلك الفترة، البدايات المحتقنة لتديين السياسة والمبالغة في التعويل على الثقافي فيها، تحت وطأة التحديات اللغوية والفكرية التي أثارتها الأتاتوركية التركية، والسياسات الفرنسية في المغرب، خصوصاً ما عُرف بـ «الظهير البربري». فهذا، مُجتمِعاً، بدا كأنه إيناعٌ لثمار الاختراق البادىء مع الوفادة الغربية، يتجسّد، هذه المرة، في المُسلمين أنفسهم. أما المصادر التي دفعت الهجوم على الغرب إلى سويّة القطيعة، فامتلكت، على الدوام، ملمحين أساسيين: أوّلهما انقطاع الصلة بالتجربة العثمانية، أو الإسلام الرسمي وتقاليده، وكذلك بالأصولية الإصلاحية كما أسّسها الأفغاني وعبده، (وإن كان طَرْدُ ذلك إلى رشيد رضا، تلميذ عبده، لا يصحّ)، والثّاني مواجهة الدول الحديثة ووفادة الغرب إلى المنطقة بإحباط لا سبيل إلى التغلّب عليه، تؤجّجه المواقع الهامشية للمحبطين، اجتماعياً وتعليمياً.

فالبدايات الأولى للحملة على الاستشراق بصفته تلك، ترقى، بحسب رواية برنارد لويس، إلى صدور الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلامية** في ١٩٥٠، وقد جاء الهجوم من باكستان التي كان انقضى على ولادتها ثلاث سنوات فحسب، من دون أن تندرج أصلاً في الأفق الإسلامي ـ الإمبراطوري المشدود إلى التجربة العثمانية. وربما كان لويس يقصد محمد أسد، النّمسوي اليهودي المولد الذي تحوّل إلى الإسلام أواسط العشرينات، في أفغانستان التي كان يزورها حينذاك، ثم عاش في باكستان حتى وفاته مطالع التسعينات. فقد كتب أسد آنذاك بلهجة حاسمة بقدر ما هي تعميمية:

(١٠) عن جحا، الحلقة الثانية، ص ١٨.

«تواجهنا صورة مشوهة للإسلام وللامور الإسلامية في جميع ما كتبه مستشرقو اوروبا، وليس ذلك قاصراً على بلد دون آخر. إنك تجده في إنكلترا والمانيا، في روسيا وفرنسا، وفي إيطاليا وهولندا ـ وبكلمة واحدة، في كل صقع يتجه المستشرقون فيه بابصارهم نحو الإسلام. ويظهر انهم ينتشون بشيء من السرور الخبيث حينما تعرض لهم فرصة ـ حقيقية او خيالية ـ ينالون بها من الإسلام عن طريق النقد»[11].

وليس عديم المعنى أن تكون **دائرة المعارف الإسلامية** ذريعة التمرين الهجومي الذي بدأه حسين الهراوي وطوّره محمد أسد، ثم جدّده إدوارد سعيد بهجومه على مشروع ديربلو، الذي يعود إلى ١٦٩٧، والذي عدّه مكسيم رودنسون، كما سنرى لاحقاً، «الإنسكلوبيديا الأولى عن الإسلام»[12].

فالإنسكلوبيديا، تعريفاً، بمثابة اختراق للعالم الداخلي كله، حيث يتجمّع التناقض في النظرة والتاريخ المزعوم أنهما واحدان، ويتم إظهار وجهات نظر الأقليات والنساء و «العبيد» و «الشعوبيين» وسائر من يستبعدهم التأريخ الرسمي الذاتي، وما أتاه، لاحقاً، الكاتب الإسلامي المصري أنور الجندي، لم يَعْدُ كونَه تفسيراً واضحاً لهذه النظرة. فقد دان اهتمام المستشرقين بموضوعَيْ «١ ـ التصوّف ووحدة الوجود. ٢ ـ الثورات المضادة للإسلام كالقرامطة والزنج، مع وصفها بأنها إسلامية»[13]. وإذا كانت الإنسكلوبيديا قابلة، في حالة إدوارد سعيد، لأن تُزعج نسبيته الثقافية أيضاً، فإن ما قد يُزعج المحليين من نقّاد الاستشراق أن هذا الاختراق لجماع العالم المخبّأ، يتحقّق، هنا، بأداء وإخراج وتبويب لا يملك مثلَها الطرف المحلي، ولا سيما أكثر قطاعاته، أو بلدانه، هامشيةً وبُعداً عن التعليم والمنهجية الحديثين، فضلاً عن الافتقار إلى شروط الطباعة والنشر الملائمة. كذلك، فليس من المبالغة القول إن الإنسكلوبيديا، بسَعَة تناولها وداخليته،

(١١) **المرجع نفسه.**

(١٢) انظر إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ٦٤ ـ ٦٦.

(١٣) عن ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٤٣ . ويعلّق زكريا، «إنّ ما يهدف هؤلاء النقّاد إلى تجنّبه هو تصوير تاريخ الحضارة الإسلامية على انه تاريخ بشريّ، له نقاط قوّته ونقاط ضعفه. اعني، تاريخاً تحدث فيه ثورات ويتمرّد فيه الناس على الحكّام إذا احسّوا انهم مظلومون، ويرتكب الحكّام، في بعض الأحيان، اخطاءً قاتلةً. فالتاريخ الذي يريدونه تاريخ للقداسة، ولأنّ هذا التاريخ «إسلامي»، فلا بد لن يصبح، بدوره، فوق مستوى البشر الفانين (...) ولو تُرك الأمر بيد هؤلاء المفكّرين لاستاصلوا، من التاريخ باسره، كلّ إشارة، إلى ما خرج عن ذلك التيار الرئيسي الذي تمثّله المؤسسة الرسمية للخلافة».

وبتقسيم العمل الذي تعكسه، فضلاً عن أناقة شكلها وعملية أدائها وتبويبها، تجسيد مُصَغّر لمدى عمق الاختراق الذي يُحدثه الاستعمار الغربي.

إلى ذلك، ليس صدور الهجوم المتكامل الأول عن باكستان، وعن كاتب مَدْعوٍّ إلى المبالغة في توكيد باكستانيته وإسلاميته المُستجدّتين، مجرد تفصيل عَرَضِيّ. فحين نتذكّر احتقان أزمة الهوية في ذاك البلد الذي أسّس محمد علي جناح دولته على أساس من الدينيّة النضالية، المعادية للهند والهندوسية فضلاً عن الإنكليز والأوروبية، ندرك بعض المغازي. ولا يغيب عن البال هنا أنَّ الإسلام السياسي الباكستاني، من خلال أبو الأعلى المودودي ومحمد أسد وغيرهما، كان على الدوام أشد تطرفاً من مثيله العربي. بل إنَّ انتقال حركة الإخوان المسلمين المصرية إلى العنف الحركي، على يد سيد قطب، إنّما جاء عن طريق تأثّره بتعاليم المودودي، وكذلك بتعاليم المسلم الهندي أبو الحسن الندوي الذي أدلى هو الآخر بدلوه في مسألة الاستشراق(١٤). وهي التعاليم التي اضطرت حركة الإخوان التقليدية، في وقت لاحق، أن تدينها بقلم مرشدها المعتدل يومذاك، حسن الهضيبي(١٥).

والحال أنه لئن شكّل وجود المبشّرين المسيحيين، في مدينة الإسماعيلية عام ١٩٢٧، فضلاً عن الجيش الإنكليزي، التّحدي المباشر لمؤسس الإخوان حسن البنّا(١٦)، فإن القضايا التي شغلت سيد

(١٤) راجع كتابه **الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٥) لا يزال احد افضل الأعمال عن تلك التيارات والسجالات، كتابُ جيل كيبيل الذي صدر بالفرنسية اصلاً **النبي وفرعون ـ التطرف الإسلامي في مصر**، وقد ترجمته إلى العربية دار مكتبة مدبولي في القاهرة.

(١٦) في هذا التقليد يمكن إدراج كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، الذي صدرت طبعته الأولى في بيروت سنة ١٩٥٣، وطبعته الرابعة في سنة ١٩٧٠، واغلب الظنّ ان طبعات اخرى صدرت في ما بعد. والكتاب يتعرض بحدّة لبعض المستشرقين من ضمن منظور صلتهم بالتبشير. الغريب في امر فروخ انه تراجع لاحقاً عن بعض حدّته، بما يوحي انّ الموقف الذي انطلق منه لم يكن، بالنسبة للاستشراق، حاسماً اصلاً. فقد كتب في جريدة **النهار** اللبنانية، في ١٩٨٦/١/٣٦، اي فيما كان العداء للاستشراق في إحدى ذراه واختلاطاته (التي ربما شاء التربويّ والدارس فروخ تمييز نفسه عنها، بعد معاناته الحرب اللبنانية واختلاطات ثقافة الجهل النضالية التي سادتها)، «إنّ المستشرقين طائفة من الناس، كالشعراء او الفقهاء والأطباء والتجّار والسياسيين والمهندسين، منهم العالم والجاهل، ومنهم المنصف والمتحامل، ومنهم المحسن والمسيء، ومنهم المخلص والخدّاع. فإذا نحن كرهنا اعمال نفرٍ من المستشرقين فلا يجوز لنا ان نَصِمَ بالسوء جميع المستشرقين، ولا ان ننكر فضل الاستشراق (...) إنّ العملية الحسابيّة نفسها لا يمكن ان تكون خطاء، ولكن

الذي عالج تلك المسألة اخطا في حلها»، عن جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الخامسة، في ١٩٩٣/٩/١٨.

قطب بدت أقرب بكثير إلى السجال السياسي والنضالي البحت الذي يكاد يستقلّ بنفسه عن الدينيّ، أو ينزع إلى تسييسه كلياً، بعدما كان إسهام البنّا أقرب إلى تديين السياسي. فقطب لم يكف عن الهجوم على المستشرقين بوصفهم أعداء للإسلام ولمبدأ «الجهاد» تحديداً، وهي النبرة التي بدأت تتعالى وتشيع في الخمسينات، على يد الأدبيات النضالية الإسلامية. فهذه الأخيرة إنما راحت، مذّاك، تدمج التبشير والاستعمار في الاستشراق، أو ترى إليها كلها كمرادفات لمعنى واحد، بدل الاكتفاء بالتطرّق إلى هذا أو ذاك من المستشرقين، على ما ساد قبلاً. والفارق ملحوظ، هنا، بين التّعاملين، حتى لو بدا، للبعض، سطحياً وعارضاً حين يُنظر إليه من زاوية المسار الذي اتخذته المرحلة ككلّ.

لكن ما يسري على الهراوي وأسد وقطب، لا يسري بالضّرورة على الراديكاليين والنضاليين، القوميين والإسلاميين، ممن تبلور وعيهم في الفترة السابقة على أواسط الخمسينات، وصَدَروا عن موقع وتعليم مُتماسكين إلى هذا الحدّ أو ذاك. فهؤلاء الذين لم يرثوا الوعي الإسلامي، الباكستاني والهندي، على النحو الذي فعله قطب، تراوحوا، هم أيضاً، في أحكامهم على الاستشراق والمستشرقين. وبدوره كان ما يتحكّم بمساحة المراوحة هذه، إملاءاتُ الفسحة الاختبارية والتقنية التي أشير إليها، تماماً كما يتحكّم بها، في المقابل، دفاع العالم الإسلامي عن نفسه حيال الغرب، وحذره من هجمته. وفي هذا المعنى يصعب الكلام على «موقف» من الموضوع، أو «خطاب» فيه، في الفترة التي نحن في صددها.

وهذا الوصف يُطاول شكيب أرسلان الذي رأى مخاطر بعضهم بوصفهم مُبشّرين ينوون تنصير المسلمين، كما كان يناقض رأياً لأحدهم برأي لآخر، فيُعارض لامنس أو نولدكه بديانة وستودارد. وربما كان أرسلان أكثر أبناء جيله استدخالاً للديني والثقافي في السياسة، ما حمله على تعالٍ عنجهيٍّ وأرستقراطي كارهٍ للغريب، انعكس تشدّداً ملحوظاً من المُستشرقين من ضمن الحدود المذكورة، من دون أن يسوقنا ذلك إلى اشتقاق متماسك منسوب إليه.

وبدوره كان ساطع الحصري يُواجه «نظرية» قومية لمفكّري أمة بعينها بـ «نظرية»

أخرى لمُفكّري أمة غربية ثانية، ما ينطبق أيضاً على قسطنطين زريق، الذي كان أقل راديكالية من مُجايليه وبالتالي أكثر ترحيباً بأعمال المستشرقين[١٧]، وصولاً إلى عبد اللّطيف شرارة وأنطون سعادة الذي كثيراً ما اتُّهِم بالتلمذة على أفكار الأب لامنس في فكرته الأم عن الأمة السورية[١٨].

(١٧) ربما كان تعويل زريق التبسيطي على العلم والآلة شرطين للتقدم، واحداً من اسباب تقديره للجهود المعرفية التي انطوى عليها الاستشراق من دون ارتباط ذلك بأفق تاريخيّ ارحب.

(١٨) العلاقة بين الأفكار القومية في المشرق، والأفكار الاستشراقية، حقيقة اعقد من تناولها هنا. لكن يجدر القول إنّ راديكالية الجيل القوميّ الأوّل ذي الأكثرية المسيحية، كانت تتّجه اساساً ضدّ السلطنة العثمانية ونظرتها إلى العالم. ومن هنا وقعت في اعمال المستشرقين (نبش التاريخ، وتقديم عناصر جديدة في النظر إلى العالم المحيط)، على مراجع ثمينة، فضلاً عن الدور الذي لعبه وعيُها التحديثيّ البسيط والآليّ، لناحية استعجال نسخ التجارب الغربيّة. ويبدو في التشدّد اللاحق ضدّ الاستشراق، عند سائر القوميين، وذلك حينما صارت شفرة الراديكالية لا تتّجه إلّا ضدّ الغرب، نوعاً من نفي مبالغ فيه لـ «تهمة» صحيحة.

العداء ساطعاً أو انتكاس العلم الاجتماعي

كانت الحقبة التي شهدت التسييس الشامل للموقف من الاستشراق، هي إياها الحقبة التي حضنت مشروعاً متواصلاً في تسييسه كلَّ شيء آخر. وهنا ورثت الحالة القومية العربية ما كانت قد خلّفته الحالات الراديكالية الإسلامية المُتفرّقة والمُبعثرة وغير الفاعلة التي استعجلت إنهاء الفسحة الاختبارية. فالمُساهمة التي حملتها الستينات إلى الحلبة، وعُرفت، في الأدبيات النضالية، بحركة التحرر الوطني، والصّراع ضد الاستعمار، ومن ثمّ اندغام اللّغة القومية واللّغة الدينية في خطاب مجتمع، كان لها أفدح الأثر في هذه الوجهة.

ذلك أن الضبّاط المُمسكين بالسلطة بدوا في حاجة ماسّة إلى مثل هذا الخطاب الشعبوي تفسيراً لعالمهم وزمنهم اللذين قطعا مع العالم الاستقلالي الأول وزمنه، وتبريراً لنظامهم الفاقد كلَّ شرعية دستورية. وقد سار ذلك في موازاة استيلاء الناصرية المصرية على الأزهر، وربط خُطَب الجمعة بالحكومة، فبات الإسلام الرسمي يتحدث بلسان راديكالي كي يقطع الطريق على الراديكالية الإسلامية التي تبيّن، لاحقاً على الأقل، أن الإسلام الرسمي لم يستوعبها، ولا استوعبتها الدولة الناصرية حقاً.

ولئن كان الإقرار باستقلالٍ ما للحيّز المهني التقني هو الذي سمح للاستشراق، في المرحلة السابقة، بالبقاء، نسبياً، في منأى من الغضب العربي ـ الإسلامي، فإن الحقبة الراديكالية بميولها التسييسية والدامجة للمهن، وفّرت أساساً آخر للاعتداء على الاستشراق بوصفه نشاطاً مهنياً، يُضاف إلى ذلك أنّ الناصرية، ومن بعدها سائر السلطات العربية المُماثلة التركيب التي حذت حذوها، كان يلزم نظامَها البيروقراطيَّ الديكتاتوري، نصٌّ يُبرّر الحذر السياسي (والأمني) من «الغريب». ومن لقاء الجهاز البوليسي والذهنية الشعبية البوليسية الحريصة على أن لا ينكشف عالمها الصغير

المتداعي أمام عين ناظرة من الخارج، ترتّبت الآثار التي لا تزال، حتى اليوم، تضخُّ الوهم في العقل العربي السائد.

كان من شروط ذلك كله أن تتقنّع العنصرية حيال «الغرباء» بقناع سياسي - إيديولوجي يُظهرها كأنها تُغلّب المُساجلة الإيديولوجية على العداء للغريب. وفي هذا الإطار تضافرت، من جهة، سياسات السيطرة الغربية، العنصرية أحياناً، ومن جهة أخرى اللفظية الماركسية الرسمية (السوفياتية - الصينية حينذاك)، ومناخات الصعود العالمثالثي عبر «عدم الانحياز» و «الحياد الإيجابي» المعاديين، فعلاً، لـ «الغرب» وحده، ليوفّرا هذا القناع. وفي الوقت نفسه دفعت مشاعر ذنب غربية حيال المواضي الاستعمارية، ورغبة غربية رسّختها التراكيب الديموقراطية، إلى الاهتمام بالصوت المختلف والمغاير، فكان لجماع هذه العوامل أنْ جعل التعامل ممكناً مع القناع بوصفه وجهاً حقيقياً.

لقد ترافقت الحقبة الراديكالية، القومية - الاشتراكية، مع توحيد فعلي شمل جميع القوى السياسيّة، الشرعية والمُحرّمة، عند العداء للغرب، بوصفه الحد الأدنى المُجْمع عليه بين تيارات واتجاهات يفترض أنّها مختلفة ومتعارضة. فالدّعوات إلى التنظيمات السياسية الموحّدة أو الجبهات الوطنية، في لحظات الانفراج بين تلك التيارات، كانت تجعل هذا العداء الوظيفةَ الأساسيةَ للجبهة أو التنظيم. أما في لحظات التناحر، وهي الغالبة، فكانت السلطة تأخذ على خصومها اليساريين والإسلاميين تهاونَهم في هذا العداء، فيما يُبادلونها، هم، التهمة نفسها. وعلى رغم خطوط التمايز الإيديولوجي واختلاف التعابير الحزبية، ظلّ هذا التبادل يُعبّرها جميعاً، وإن تَزَيّا بالزيّ المُحدّد لكل منها. فمع تعاظم الصلة بين حركة القومية العربية والنزعة الاشتراكية، ومن ثم العالمثالثية، صار من الشائع «معارضة» السلطة «من على يسارها». لكن هذه اليسارية كانت ترتدّ، في آخر المطاف، إلى مُطالبة الناصرية بمواقف أشد تطرفاً ضد «الاستعمار» وسياساته ودُوَله. وفي طور الصعود الإسلامي السياسي بات التّهاون في محاربة الغرب (وإسرائيل) هو المأخذ الأساسي على السلطة القومية الراديكالية، وهو نفسه المأخذ الذي تذرّعت به القوى القومية الراديكالية في سجالاتها الداخلية، كما دلّ الخلاف الناصري - البعثي منذ أواخر الخمسينات حتى أواخر الستينات. أما السلطة فغرفت مادتها، هي الأخرى، من البحر نفسه. فالشيوعيون كانوا عرضة دائمة لتذكيرها بـ «العمالة» للسوفيات

والشيوعيين الفرنسيين والتلكّؤ عن اتخاذ مواقف راديكالية على الجبهة القومية، بينما ظل الاخوان المسلمون، بدورهم، «عملاء» لا يتزحزحون للغرب، والولايات المتحدة خصوصاً.

في هذا الجوّ الإجماعي حيال الخارج، وما يُقابله من كبت لتعابير الخلافات الواسعة في الداخل، أصدر الأستاذ الأزهري محمد البهي، في ١٩٥٧، كتابه الذي ذاع صيته وتأثيره، **الفكر الإسلامي الحديث وصِلَته بالاستعمار الغربي**، حيث مهّد لكثير من النعوت القاطعة التي ازدهرت لاحقاً. لكن العام المذكور شهد، أيضاً، صدور فتوى ناصرية رسمية في الموضوع لم يكن صاحبها أقل مرتبة من وزير الثقافة عبدالقادر حاتم، الذي ربط الاستشراق بـ «هذا الثأر القديم المتجدّد بين هذا الوطن [العربي] وبين أوروبا، والذي بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين». وقد أضاف حاتم في ظرف زمني تميّز بتعبويّة جماهيرية واسعة، وكان ذلك بعد عام على حرب السويس وقبل عام على الوحدة مع سورية، التي أطلقت المُخيّلة الوحدوية العربية المعادية للاستعمار:

> «نقل الأوروبيون آثارنا ونقوشنا ومخطوطات تراثنا، ونقلوا إلى بلادهم ما استطاعوا ان ينالوه منها بالسرقة او الاستهداء او الشراء. وبداوا بركام هائل من المؤلّفات عن الدين الإسلامي، فحفروا من حوله وبداوا يهوون عليه بمعاولهم، ونصّب بعضهم نفسه لمخاصمة زملائه دفاعاً عن العرب والإسلام إمعاناً في التمويه والتضليل، فتراهم يُضيعون كثيراً من الوقت ويُنفقون كثيراً من المال في نشر بعض تراثنا القديم».

وبمعرفة لا يملكها غير وزراء الثقافة في الأنظمة العسكرية، جزم حاتم بأنه:

> «إذا نظرتَ في ما ينشرون وجدتَ اكثره من مؤلفات المُتَصوّفين وخاصة الهنود»[١].

وجاء التجسيد الأبرز لهذا الميل في مقالة شهيرة نشرها الكاتب اليساري المصري، أنور عبدالملك[٢]، بعنوان «الاستشراق في أزمة» (أو «الاستشراق مأزوماً»)، ولم يكن عديم الدلالة ربط هذه «الأزمة» البادئة مع مطالع الستينات،

(١) عن جحا، الحلقة الثانية، في ١٩٩٣/٩/١٥.

(٢) مجلة **ديوجين** الفرنسية، العدد ٤٤، تشرين الأول ـ كانون الأول (اكتوبر ـ ديسمبر) ١٩٦٣. نشرت مجلة **الفكر العربي**، في ترجمة لهذه المقالة بقلم حسن قبيسي في عددها الحادي والثلاثين، اذار (مارس) ١٩٨٣.

بالآفاق التي بدت واعدة يومذاك لـ «حركة التحرر الوطني» وما تطرحه على الصعيد المعرفي، لا سيما وأن المستشرقين السوفيات أنفسهم ما لبثوا أن انضموا إلى قافلة مناهضة الاستشراق المتعاظمة مذّاك.

فقد أكّد عبد الملك على ما اعتبره لاتاريخيّة الاستشراق وقيامه على التمحور الأوروبي حول الذات، مُنَوِّهاً بالدعوة للاستماع إلى صوت آسيا وأفريقيا ورأيهم بأوروبا. ولئن بدت مساهَمتُهُ حصَّةَ اليسار من القربان الذي يتطلّبه الحفل الطقوسي، فإنها، من دون شكّ، كانت الأرقى نظرياً وكتابياً، فضلاً عن أنّ مصادرها لم تُقْتَصَر على التجربة العربية لـ «حركات التحرر الوطني». فقد رفدتها أيضاً مناخات عالمثالثية ويسارية أوروبية، فضلاً عن الأجواء الجامعية والأكاديمية. لكن التمييز الذي كان يُقيمه عبد الملك، وغيره من الماويين الأكثر حذلقةً، بين «إمبريالية» و «شعوب»، وغرب «تقدمي» وآخر «رجعي»، ما كان يمكنه أن ينجو من المحيط الأكبر الذي يبتلع كلَّ كلام يقوم على الفرز والتدقيق. ومن هذا القبيل أن العام نفسه (١٩٦٣) شهد، مثلاً، ظهور مقالة لعبد اللطيف طيباوي نشرتها مجلة **العالم الإسلامي** الصادرة بالإنكليزية، في عددها الثالث في تموز (يوليو)، يقرّر فيها صاحبها أن غير المسلمين «لن يستطيعوا أبداً أن يدركوا مغزى التجربة الخاصة بالذين هم داخل الديانة»، لأن هذا ما لا يُفهم بواسطة النظريات «التحليلية والنقدية». وقد فهم أحد خصوم الاستشراق، الأقل تطرفاً، في خصومته، مقالة طيباوي على أنها تدعو إلى «أن يتخلّى المؤرّخون و/أو علماء الاجتماع عن كتابة تاريخ العرب والإسلام»[٣]. فيومذاك، وفي ذروة حركة القومية العربية، كان «النضال» و «الكفاح» يمسكان بجوانب الحياة كلها، كما كان توالي المعارك، الفعلية والوهميّة، ضد «الاستعمار وعملائه» يتسبّب في توحيد الآخر، أو النقيض، الذي تستدعيه حركة التوحيد العربية.

ومن دون أن تتعب هذه الموجة، رفدتها النضالية الفلسطينية، التي أطلقتها حركة المقاومة، بمدد جديد، فمن موقع غير إسلامي، مُناهض للإمبريالية أيضاً، أصدر إدوارد سعيد في ١٩٧٨ كتابه **الاستشراق** باللغة الإنكليزية، مُتأثّراً، من غير شك، بالمصاعب التي يلقاها خصوم إسرائيل في الولايات المتحدة وشعورهم بقوة اللّوبي

(٣) عن حلمي خضر ساري، **صورة العرب في الصحافة البريطانية - دراسة اجتماعية للثبات والتغيير في مجمل الصورة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٢ وهامشها.

اليهودي هناك، فضلاً عن ضيقهم بالتحالف الأميركي ـ الإسرائيلي. ويُعَبّر سعيد، الذي أصبح لسنوات عضواً في «المجلس الوطني الفلسطيني»، عن مدى التصاقه بالهمّ الفلسطيني في نشاطه السياسي وكتاباته، خصوصاً كتاباه **مسألة فلسطين** الصادر في ١٩٨٠، و**بعد السماء الأخيرة: حَيَوات فلسطينية** في ١٩٨٦، وما لا يُحصى من المقالات، وذلك كله بعد مروره، في شبابه، مروراً عابراً في «أنصار الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين». وهو، في مقدّمة كتابه **الاستشراق**، لم يكتم الأسباب التي دفعته إلى تأليفه، وهي «تجاربه» في أمور ثلاثة: «تاريخ التمييز الشعبي المعادي للعرب وللمسلمين في الغرب (...) الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية (...) الغياب شبه الكامل [في الولايات المتحدة] لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما التماهي مع العرب أو الإسلام، أو مناقشتهم بنزاهة». ولا يلبث أن يضيف: «فحياة العربي الفلسطيني في الغرب، خصوصاً في أميركا، تُثبط الهمم...»(٤). وتبلغ الاعتبارات السياسية في عمل سعيد حدّاً جعل إعجاز أحمد يمهّد لدراسته النقدية له بكلام اعتذاري مطوّل، على شاكلة الإشارة الدعاوية إلى تضامنه «مع موقعه المحاصر في قلب أميركا الإمبريالية. إذ إنّ إدوارد سعيد ليس ناقداً أدبياً فحسب، بل هو أيضاً فلسطيني (...) جلبت عليه قضيّته الوطنية تهديداتٍ بالاغتيال من أوساط عُرفت باغتيالها العدد الكبير جداً من الوطنيين الفلسطينيين»(٥).

(٤) إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٥) إعجاز احمد، **في النظرية**، سبق الاستشهاد، ص ١٦٠.

في ذلك الحين كان الرئيس المصري أنور السادات، اليائس من تجربة «الصداقة» مع الاتحاد السوفياتي، ينقل بلده، الذي يشكّل سكانه ثلث سكان العالم العربي، والذي دفع الكلفة الأكبر للنزاع مع الغرب وإسرائيل، إلى التحالف والصلح مع عدوّي الأمس، وكان اللبنانيون والفلسطينيون تطحنهم حرب أهلية فعلوها بأيديهم، لكنهم، مع هذا، أتاحوا للأطراف الخارجية أن تتدخّل وتتلاعب بهم وبحربهم. إلّا أن الفترة نفسها كانت تسجّل اندلاع الثورة الإيرانية بزعامة آية اللّه الخميني. ولم يكن عديم الدلالة، والحال على ما هي عليه، أن يسقط هذا الكتاب على المنطقة كأنه جزء من الحدث الثوري الإسلامي، في زمن أيلولة القومية العربية، الناصرية والبعثية، إلى التفسّخ. فهو، من ضمن حقله الخاص وجهوده الأكاديميّة البارزة، يُشاطر ثورة الخميني ردّ كل شيء إلى الغير، من دون أية استجابة، ولو

ضمنية، لدلالات الأحداث الأخرى التي سبقت الإشارة إلى بعضها، والتي نسجتها عناصر داخلية بحتة[٦].

لكن مثلما تأثّر عبد الملك بموجات سادت بعض أطراف الفكر الغربي الاعتراضي المعادي للإمبريالية، فإن سعيد تأثّر أساساً بما كان يحصل في الولايات المتحدة. صحيح أنّ الآثار الأميركية والغربية التي خلّفها كتابه **الاستشراق** انحصرت، على أهميتها، في النطاق الأكاديمي وشبه الأكاديمي، فيما شكّلت الآثار التي ترتّبت عليه، في العالم العربي، بعضَ الغطاء النظري للحدث السياسي. لكن هذا لا يُلغي أن الكتاب عَكَسَ اتجاهات راحت تظهر، في النصف الثاني من السبعينات، في الغرب المُتقدّم، وارثةً بعض التقاليد الراديكالية الضّامرة للمرحلة الستينيّة، ومعيدةً تكييفها في قوالب جديدة. فقد عبّر خليط من مطالب قطاعية وفئوية وجنسية عن نفسه على الصعيد المعرفي أيضاً، الشيء الذي طاول السودَ في أميركا وسائر الملوّنين، والحركاتِ النسويّةَ القصوى، وإيديولوجياتٍ شبه طبقيّة إذ تؤكّد على «الفقر» أكثر مما على «الإنتاج». وكانت «النسبية الثقافية» و «الخصوصية» أبرز الصيغ الدّالة على التحرّك في هذه الوجهة.

لكن ما لاحظه غير ناقد غربي أن الوجهة المذكورة كانت جزءاً من العملية الانقلابية نفسها التي حملت الريغانية وإيديولوجيات اليمين الجديد إلى الواجهة الفكرية. ففيما تشارك الطرفان في التشكيك، من موقعين نقيضين، بثمار الحضارة الرأسمالية العقلانية الحديثة، وتطويرها بعضَ آليات

(٦) ثمّة دلالة سوسيولوجية يصعب القفز فوقها. فالناقدان الحديثان الأبرز للاستشراق، عبد الملك وسعيد، مسيحيان عربيان، الأول قبطيّ مصريّ والثاني بروتستانتي فلسطيني. وربما جاز لنا ان نربط ذلك بعيّنات اخرى على انخراط افراد مسيحيين في الشعبويات الجماهيرية والشائعة، من قبيل «الالتحام بالجماهير» والمزايدة اقلياً عليها، ومن ثم الاجتهاد في تعيين الطرف الثالث ـ ضحية التماهي المفتعل بين الطرفين. على انّ هذا ليس القاسم المشترك الوحيد بينهما. فهما درسا ثم دزسا في جامعات غربية، الأول في فرنسا والثاني في الولايات المتحدة، وانخرطا، بدرجة او باخرى، في تجارب قومية ـ يسارية شعبوية. فعبد الملك كان ماوياً قبل ان يتحوّل إلى لون من الإسلام السياسي ـ الحضاري، ثم الجغرافي السياسي، المعادي للغرب دائماً، وسعيد، كما اشير في المتن، انتسب إلى «انصار الجبهة الديموقراطية» ثم صار عضواً في اعلى الهيئات السياسية الفلسطينية. ولئن عارض سعيد التسوية الفلسطينية الإسرائيلية الأخيرة، فإن موقفه الناقد لـ «استشراقية كارل ماركس»، والقليل الاكتراث بالجوانب الطبقية، هو الموقف الذي انحاز إليه، في آخر المطاف، «الماركسي» عبد الملك صاحب نظرية «ريح الشرق». فهو ايضاً لم يعد معنياً، وربما منذ إصداره كتابه عن السلطة العسكرية في مصر، بايّ بُعدٍ للعلاقات

امتصاص الأزمات، كالديموقراطية والتقديمات الاجتماعية، بالَغ اليمين الجديد الصّاعد في تمجيد «البطل»، وبالغت الراديكالية المُحتقنة في تمجيد «الضحية»، وذهب الأوّل بعيداً في «الخلاص»، عبر رجل أبيض مُستحدث، بينما ذهبت الثانية بعيداً في «التحرير» من كل رجل أبيض تقريباً.

بهذا المعنى تقدّم رفض المركزية الأوروبية في العلوم، والبحث عن الملامح التي تخصّ جماعة من الجماعات، أو منطقة من المناطق، على ما عداه، فاندرج، في هذا السياق، السعي إلى «تحرير» صورة الشرق من «العدوان المعرفي» الغربي، إذ «حمل الاستشراق، في معظم تاريخه»، كما كتب سعيد، «دمغة موقف أوروبي إشكالي حيال الإسلام»[7]. ولم تَخْلُ هذه الأطروحات من استعارة لون مُخَفَّف من الماركسية عبر وسيط الحركات الشعبوية، أي تلك النسخة المُعادية للاستهلاكية والناقدة لضمور الإيديولوجيا في العلوم الاجتماعية[8]، من غير أن يُقرّ المستعيرون، دائماً، بدَيْنِها.

وفي أهجيته هذه النسبيةِ الثقافية القصوى، يستعيد إرنست غيلنر ما يُمَيِّزها عن التّنوير والتّقليد المنبثق منه، فيرى أنّ الأخير «يرفض الإقرار بأنَّ أيَّ شرنقة معرفية من المعاني، السابقة على التنوير، والمَشُوبة اجتماعياً بالاختلاط، تحمل الصلاح نفسه» الذي تحمله المُعطيات المعرفية. ويُوضح، أبعد من ذلك، كيف تنطوي هذه النسبية على عَدَمِيّة معرفية، إذ «لو كانت المعايير، بذاتها وعلى نحو لا مفرّ منه، تعابيرَ عن شيء يُسمّى الثقافة، من دون أن تستطيعَ أن تكونَ أيَّ شيءٍ آخر، لما أمكن، حينذاك، إخضاع الثقافة إلى معيار»[9]. ويمضي الفيلسوف مُتسائلاً هل إنّ المشكلة الفعلية التي تؤرّق «تحريريّي المعرفة»، هي فَرْضُ الرؤية المُعَيَّنة «الخاصّة التي تُعزّز النظام القائم عند ضحاياه، أم أنَّ الخطيئة الأساسية تكمن في فرض مثال الموضوعية نفسه...». فنظرياتهم التي هي «على شيء

الاجتماعية يتعدّى الصلات التناحرية بين «الدوائر الحضارية».

(٧) إ. سعيد. سبق الاستشهاد، ص ٧٤.

(٨) كتب سعيد، مثلاً، ان اقتصاد السوق الغربيّ وتوجّهه الاستهلاكي، انتجا (وينتجان بوتيرة متسارعة) طبقة من المتعلّمين الذين يتوجّه تشكيلهم الثقافي نحو إرضاء حاجات السوق، وهناك توكيد قويّ وبادي الوضوح على الهندسة وإدارة الأعمال والاقتصاد. لكنّ النخبة نفسها تبقى عنصراً مساعداً لما تعتبره الاتجاهات الأساسية التي تحتويها في الغرب. ودورها وُصف وحُدّد لها كقوة «تحديث»، ما يعني أنها تمنح الشرعية والسلطة لأفكار عن التحديث والتقدّم والثقافة التي تتلقّاها، في معظمها، من الولايات المتحدة؛ **المرجع السابق**، ص٣٢٥.

(٩) انظر إرنست غيلنر، **ما بعد الحداثة والعقل والدين**، سبق الاستشهاد، ص ٨٤ و ٥٠.

من التسرّع» والتي تُبادر إلى الإجابات بـ «نعم سهلةٍ»، إنما تحمل في خُلاصاتها العملية أسئلةً لا تخلو صياغةُ غيلنر لها من سخرية: فـ

> «هل تنطوي [نظرياتهم] على تعدد في النظريات التي يكون كلها منفصلاً، لكن متساوٍ، ام انها تنطوي على امتناعٍ كامل من النظرية، وقصر المعرفة الاجتماعية، ببساطة، على اكتساب النصوص الإثنوغرافية، وربما عرضها؟ قد يبدو ان الحركة تتذبذب بين مجانية نظرية للجميع، وبين مجموعة من المعاني الخصوصيّة المتفردة، اللانظرية، او المعادية للنظرية»[١٠].

مع دفع هذه النّسبية الثقافية إلى حدود بعيدة، إن لم يكن مطلقة، ظهر التوكيد على الانقسام في البديهيات المعرفية نفسها، ومن ثم في أنظمة القيم والمعايير التي تُحاكَم المعطيات الاجتماعية على أساسها. وباسم النسبية والخصوصية، مدفوعَتَيْن إلى أقصاهما، بات يصعب التّمييز، حقاً، بين الاستقلالي والخاص من جهة، وبين الاحتمال العنصري من جهة أخرى[١١]. فإذا صَدَرَ هذا الخلط من موقع العداء للأوروبية، فإنه أتاح لاحقاً لعنصريين أوروبيين، كجان ماري لوبن الفرنسي، وفلاديمير جيرينوفسكي الروسي، أن يُؤكِّدوا كامل «احترامهم» لخصوصيات الشعوب الأخرى على نحو يستدعي الفرز الكامل بينـ «هم» وبينـ «نا»، لأن لـ «نا» بدورنا خصوصياتٍ يستحيل تعايشها مع «خصوصيات غيرنا». ولم يكن بلا دلالة أن تُستعمَل هذه الحجج بإفراط في فرنسا لتبرير سياسات عنصرية وشبه عنصرية تجاه العمال العرب المهاجرين[١٢].

(١٠) **المرجع السابق**، ص ٢٧ ـ ٢٨ و٤٢.

(١١) يحار القارىء، مثلاً، في فهم موقف كاتبة فلسطينية تحاكم صدّام حسين من منطلقات النسبية الثقافية، خصوصاً انها لا تؤيّد استبداده، لكنّها تمنح الأولوية لـ «عدوان» الغرب عليه بوصفه «عدواناً» على العرب. تقول غادة كرمي: «في الواقع، وكما يعلم دارسو الشرق الأوسط، فإنّ صدّام حسين ليس فريداً. وعلى رغم مواصفاته الشخصية، فهو ممثّل نمطي لظاهرة مالوفة في السياسات العربية». وبعد ان تصف هذه الظاهرة المالوفة بالقمع والشراسة اللذين لا يرحمان، تمضي: «صدّام حسين يجسّد هذه المواصفات حتّى الكمال. فكاريزماه التي لا يُشكّ بها ترتبط بالصورة العربية عن الرجولة بقدر ما ترتبط بسحره الشخصي المعروف». انظر مساهمتها المعنونة «ظاهرة صدّام حسين». في هـ. افشار (إعداد)، **النساء في الشرق الأوسط** (بالإنكليزية)، ماكميلان، ١٩٩٣.

(١٢) المشاهدون العرب الذين اتيحت لهم مشاهدة المقابلة الطويلة التي بثّها تلفزيون ام. بي. سي. مع جيرينوفسكي في ١ واعادها في ١٩٩٤/٢/٣، وجدوا عند الشعبوي القومي الروسي ما قد يؤكّد لهم ذلك.

لقد سبقت الإشارة إلى نقد إعجاز أحمد استخدامَ إدوارد سعيد ميشال فوكو، لكن بعض ما استنتجه أحمد من ذلك أن سعيد دمج نسبيّة فوكو الثقافية بنزعة كونية تبسيطية تجد مصادرها في تربيته الفكرية، خصوصاً لجهة تأثّره بإيورباخ. وإذا ما تجلّى هذا الخلط في مطّ النتائج التي توصّل إليها فوكو على أزمنة مُتغايرة عدة، وفي الاشتغال على أُمّهات النّصوص بدلاً من اشتغال فوكو على النصوص الهامشية، فإن أحمد لا يتردّد في صوغ مرتكزات الكونية الساذجة كما تنمّ عنها جهود سعيد، والتي تتعدّاه شخصياً كما تتعدّى تربيته الفكرية بالطبع. فهي

(١٣) إعجاز احمد، سبق الاستشهاد، ص ١٦٧.

(١٤) فؤاد زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٧٢.

> «(ا) وجود هوية اوروبية / غربية مُوَحدة هي في «اصل» التاريخ، كما انها شكّلت التاريخ عبر «فكرها» و «نصوصها». (ب) هذا التاريخ المُوَحّد للهوية والفكر الأوروبيين، والذي لا تجعيد فيه، يمتد من اليونان القديمة حتى نهاية القرن التاسع عشر، كما ينسحب على القرن العشرين، عبر مجموعة مُحدّدة من المُعتقدات والقيم التي تبقى جوهرياً على حالها، ولا تتغير إلّا لجهة تزايد كثافتها. (ج) ـ هذا التاريخ مُتاصّل في ـ ولذلك فهو جاهز لإعادة البناء عبر ـ مرجعية كتبه «العظمى»»[١٣].

والحق أنّ الاعتراض على «العلم الغربي»، والذي تمّ التواضع على ردّه إلى النسبية الثقافية، ليس كذلك إلّا في الحدود الشكلية فحسب، أو لنقل، بلغة أقل جزماً، إن هذا الاعتراض هو، أساساً، تعبير عن كونيّة مصدومة بكونيّتها. ولهذا فهي حين تحاسبها، لا تتورّع عن الأخذ بصورتها البسيطة عن نفسها، كخطّ واحد يبدأ في اليونان القديمة. وبهذا المعنى لم يُخطىء فؤاد زكريا حين لاحظ العطل المزدوج الناجم، من جهة، عن افتراض أنَّ العلم غربي، «فيما الغرب ليس إلّا حلقة متأخرة ـ لن تكون الأخيرة قطعاً ـ في سلسلة طويلة من الثقافات»، ومن جهة أخرى، عن «المُبالغة» في ربط أي نظام معرفي (كالاستشراق) بالجذور التي نشأ منها (نزعة السيطرة الأوروبية)»[١٤].

كائنةً ما كانت الحال، تَمَّ عبر النّقلة السعيدية تثقيفُ العداء الفجّ للاستشراق في حدود أوسع مما فعل عبد الملك وماركسيته العالمثالثية من قبل، وذلك بربطه بتيّارات فكرية مصدرها العالم المتقدّم نفسه. فقبل ذلك، لم ينجح ذلك العداء في

أن يصير جزءاً من الحداثة، مُتمرّداً عليها في آن، إنْ من موقعها الكوني، أو من موقعها النسبي أو القائل بالنسبيات. فما كان طاغياً على نقد الاستشراق، قبل سعيد، كان ينضح بظاهر ديني وأحياناً عنصريٍّ فجٍّ، يقسم العالم داري إسلام وحرب، فضلاً عن افتقاره إلى أبسط مُقوّمات الكتابة الحديثة والطّبع والنّشر المقبولين، ناهيك عن عدم قابليته للترجمة إلّا بهدفِ العثور على عيّنات مُتفاوتة التمثيلية لجوانب في السياسة والفكر العربيين[15].

وهكذا صيرَ، مع سعيد، إلى حجب الكتاباتِ البدائية والحِرفيّة التي يَتَشَكّل منها مُعظمُ النص الإسلامي الذي نما في تلك الغضون، أو التي تزعم صوغ كلام الأهل في بعض المُدن الإسلامية والعربية. وبهذا انتقلت المعركة إلى داخل الثقافة الغربية، فيما حلّ المُهاجم، من داخل أسوارها، مَحَلَّ المُدافع السابق الذي كان يُنافح عن عالم متآكل. ولئن فَسَّرَ هذا الاختراقُ من الداخل لثقافة موصوفة بـ «الغزو» و «الاغتصاب»، أحدَ أسباب الإعجاب العربي بسعيد، وحَضْنِهِ الأهلي، فإن هاتَيْن الداخلية والهجومية ضمنتا وَهْمَ الارتقاء في المُجابهة، أي مواكبة تاريخ النزاعات وعلومها: فإذا جازَ أن يتصدّر المشايخُ المسلمون وخريجو الأزهر جبهةَ المواجهة مع الغرب «المسيحي»، فإن الغرب «العلماني» يستحضر، لمقاومته، قوى علمانية تُشَكِّلُ الواجهةَ المموّهةَ لجيشٍ لم يتغيّر تركيبُه كثيراً.

غير أن ما تم أيضاً هو إرساء نهج مُتعاظم الحذف والتصفية في التعامل مع العلوم «الغربية» بدواعي التسييس، أو تحت وطأته. فلئن أكّد عبد الملك على وحدة المصالح الجامعة بين فئتي البحث الأكاديمي وخليط المُغامرين والمُبشّرين والجنود، فإنه لحظ وجود هاتين الفئتين كفئتين، الشيء الذي لم يتراجع عنه سعيد تماماً، إلّا أنه لم يتردّد في تسمية أفراد معاصرين معدودين قصر عليهم المُساهمة

(١٥) في ١٩٧٧ مثلاً، اي قبل عام واحد على صدور **الاستشراق**، كان محمّد عزت إسماعيل الطهطاوي اصدر كتاباً هو احدث الإنتاج العربي - الإسلامي في بابه حتى ذلك الحين، وممّا جاء فيه، «اما هؤلاء (...) فإنهم لا يرعون للّه حرمةً ولا يحفظون للشعوب التي يذهبون إليها يعيشون بين اهلها ذمةً، بل نراهم يحيكون المؤامرات والفتن ويثيرون العداوة والبغضاء بين ابناء الوطن الواحد (...) جميع المستشرقين هم تُبَعٌ لوزارات الخارجية في كلّ البلاد القائمة على الاستعمار ممّا يدلّ على انّ مهمّتهم سياسيّة وليست ثقافية، فإذا هم خدّام الاستعمار عن طريق تشكيك العالم الإسلامي في عقيدة اهله». عن جحا، الحلقة الثانية.

الإيجابية[١٦]. وما لبث الإيجابيون القلّة، في إحصاء سعيد لمستشرقي القرن العشرين، أن تقلّصوا، بحسب رنا قباني، إلى مُستشرق واحد لا غبار عليه، في تناولها القرنَ التاسع عشر، كما سنرى لاحقاً. وقبل ذلك، وخصوصاً بعده، ظلَّ المُستشرقون، جميعاً، يندمجون في الشرّ الغربي على أيدي الكُتّاب الأصوليين وشبه الأصوليين، مِمّن أفادوا من مناخ الضجيج الذي أحدثه كتاب سعيد، ليستثمروه، بطريقتهم، حيث يمكن استثماره، أي في «الشرق»، مُعَزِّزين ثقة «الذات» بـ «ذاتها» في مواجهة العالم[١٧].

حصل هذا في مناخ الخضّات التي أحرقت قدراً من المراحل، من دون أن يُترك للاستقلالات الحديثة أن تحظى بأي إعداد يتجاوز التظاهر والهتاف والانقلاب العسكري. وفجأةً، وفي أجواء تسعير «الكرامة» الوطنية الضِّدّية التي سعى التعليم والإدارة الناشئان إلى تشذيبها، وفشلا في ذلك، أُريد إحداث انتقال مُتَعَجِّل، هو الآخر، من التّلمذة إلى مُمارسة التعليم من مِنَصَّةٍ مُرتفعة. لكنْ بدل تحسين شروط الدراسة، وتأمين الكتب والمساطر والمحابر وغرف الصفوف اللازمة، بات المطلوب الإطاحة بالمناهج واحتلال مقعد الأستاذية بديماغوجيا وضجيج قلَّ نظيرهما[١٨]، وحلّ ما يصفه زكريا

(١٦) هم جاك بيرك، مكسيم رودنسون، إيف لاكوست،، روجر، ارنالدز؛ **الاستشراق**، ص ٢٦٦. وهو لئن فضّل ماسينيون كثيراً على جِبْ وامتدح الكثير من إسهاماته ومواقفه، وتأثيراته على المذكورين اعلاه، لم يُعفه من الضلوع في الجوهرية الاستشراقية. في مكان آخر من كتابه يقطع سعيد بأنّ جميع الغربيين الذين كتبوا عن الشرق ينقسمون بين مستشرقين كامنين وآخرين معلنين، ص ٢٠٦.

(١٧) طبعاً رفد هذه الوجهة آخرون كالكاتب الفرنسي روجيه غارودي، الذي اشهر إسلامه (وصار راجي جارودي)، فتباهى به العرب والمسلمون، والمغنّي اليوناني - البريطاني كات ستيفنز الذي اشهر، ايضاً، إسلامه وامتنع عن الغناء (وصار يوسف إسلام)، إذ «الآخر» المقبول إمّا «الذات» وقد نطقت بلسان آخر، او اللسان الآخر وقد استعار «ذاتـ » نا.

(١٨) عملاً بهذه الذهنية تُطرح مشاكل الفكر العربي كلّها بقليل من التواضع وكثير من «السياسة» التبريرية؛ الهيمنة، الغرب، القمع... في معرض تناوله ازمة الكتاب والثقافة العربيين، في مقابلة اجريتُها معه عن حال الكتاب العربي، دافَعَ الناشرُ اللبناني، في لندن، اندره كسبار، عن وجهة نظر اكثر تواضعاً ودقّةً في اسباب ازمة هذين الكتاب والثقافة. فقد تحدّث عن الرقابة الحكومية، والسيطرة على شبكات التوزيع، وعدم القدرة على الوصول إلى القارىء العربي مباشرةً، والقرصنة المتفشية، وظاهرة الناشر الأمّي، وغياب ايّ تصور عن حقوق النشر وعن شؤون الملكيّة، وغياب ايّ معيار اخلاقي عن إنتاج الكتب العربيّة، والميل إلى التضحية بالنوعية، من قبل الناشر والكاتب معاً من اجل نشر ايّ شيء، والفساد الذي يلوّث نظام توزيع الكتاب، والنوعية المتدهورة لمتوسط الكتاب الخ...» انظر **الحياة**، في ١٩٨٩/٥/٣٠. طبعاً هذا التعيين للمشكلة لا يخطر ايٌّ منه في بال فرسان مقاتلة الغرب الذي «يدمّر ثقافتنا».

بـ «التمرّد المتسرّع على ثقافة راسخة، من اصحاب ثقافة اخرى لم تبلغ بعد مرحلة النضوج»[١٩].

(١٩) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٥١.

في هذا كله بدا كما لو أن «الشّرق» يعمل على اغتيال ماضيه وجُماع صورته التي هي، كأيّة صورة عن جماعة، مُتباينةٌ متفاوتةٌ ومُلتبسةٌ. وبدا، من ثم، كما لو أنه يُريد، من وراء ذلك، تثبيت تَعَرُّفِهِ على نفسه عند لحظة واحدة هي لحظة فورانه وصدامه بالغرب. وتبعاً لنظام قيم جديد يمنح «الصدام بالغرب» أولويته على «إحراز مكسب من الغرب»، وسّعت منظومةُ التفكير الخميني، ومعها خصوم الاستشراق، مساحة الاختلاف عن الطريقة السابقة التي كانت الماركسية تطرح بموجبها نزاعها مع «الإمبريالية».

فالنّزعة الحركية والنشاطية، التي تُشبه المسار البيولوجي بقدر ما تُنافر الوعي النفعي، لم تُرَكِّز على العلاقات الاقتصادية «غير المتكافئة» معها، ولم تهتمّ بـ «الاحتياطي الفوري» عند الطبقة العاملة أو الاشتراكيين الغربيين على عمومهم بل اتّجهت إلى المسألة الثقافية، أي إلى «العلم الاستعماري» و«الثقافة الاستعمارية». وكان مثل هذا التعويل على الثقافة كفيلاً بالقضاء على كل شيء حيٍّ في الواقع المُراد تحريره وإنقاذه. فلئن كرّس الإسلاميون الجُدُدُ وخصومُ الاستشراق، بضجيج يصمّ الآذان، ذاك التمييزَ الذي أقامه الإسلاميون الأوائل حين فرّقوا بين التقني الذي يجوز جلبه من الغرب، والثقافي والإيديولوجي الذي لا يجوز، إلّا أن الحدودَ القاطعة التي بلغ إليها تكريس جواز الشطر الثاني، وضعت عراقيل لا يمكن تذليلها في طريق جواز الشطر الأول. أو أن هذا، على الأقل، ما دلّت إليه التجربة الخمينية، كما دلّ التكوينُ الآحاديُّ المُطْلَقُ الذي انطوت عليه التنظيمات التي تحمل هذه الأفكار.

لكنّ تلاقي الطرفين، الإسلاميين الجدد ومُناهضي الاستشراق، لم يكتم مفارقة مُهمّة ظلت تُرخي ظلالها على هذا الجهد القديم برمّته. فالحُكم على الاستشراق لا يقوم، تعريفاً، إلّا انطلاقاً من القدرة على مُقارنة النصّ الاستشراقي بالواقع الذي هو الشرق أو الإسلام أو العالم العربي. وهنا تُواجهنا مُفارقة مفادها أنه نادراً ما يلتقي في صفوف نُقّاد الاستشراق، بالمعنى العريض للكلمة، من يَمْلِكَ إلماماً بالنّصّ والواقع في آن معاً؛ فالأكاديميون العاملون في الجامعات الغربيّة ممّن أعادوا تأسيس مناهضة الاستشراق، يعرفون النص الاستشراقي، لكنهم مقطوعو الصلة، على الأقل، بالدّين

الإسلامي والثقافة واللغة العربيتين في صيغتهما الكتابية. وحين نتذكّر أهمية «التراث» في اللّغة الفكرية والسياسية العربية، وأن أكثر من نصف السجال العربي الدائر منذ عشرات السنين هو حول تحديد رجحان اللغة أو الدين في تقرير الرابطة العربية، نُدرك حجم ما هو مُهمَلٌ من الشروط المطلوبة معرفتها لمناقشة الاستشراق ومدى مُطابقته واقع الحال العربي. فإذا أضفنا أن معظم نقّاد الاستشراق العرب مُقيمون في «الغرب» ومُنقطعون عن «الشرق»، اكتسى هذا الجهل بالأخير عدداً من السمات السّيكولوجيّة التي ربما كان أبرزها الميل إلى افتراض صورة وردية عن «الشرق» لا تقل غربة عن الواقع مما يُنسب إلى المستشرقين. وهذه الوردية التي تتغذّى بالقطيعة، حضوراً ومعرفةً، تتغذّى، أيضاً، بالاحتقان الذي يصفه زكريا بتساؤل «العربي الذي يستوطن الغرب، والذي اندمج فيه، عن السبب الذي يجعل المستشرق فيه غير مندمج في الشرق»[٢٠]، الشيء الذي يُطوّر لدى الناقد أواليّات دفاعية جريحة سريعة الانقلاب إلى سلوكات هجومية متسرّعة. وهذه الأخيرة قابلةٌ، بدورها، لأن يَشْحَذَ نصلَها شعورٌ بالذّنب تجاه المكان المتروك وثقافته، وهو شعور يمضي الخيارُ السياسيُّ أو الإيديولوجيُّ المُعادي للغرب في تأجيجه.

والحقُّ أن خليطَ الكونية السّاذجة القصوى والنسبية المطلقة، يُعبِّر تماماً عن أحد أوجه هذه الحال. فالأُولى، التي تميل إلى أنَّ مفاهيم الشرق والغرب وغيرهما مُخترعة بالكامل، تنفي عن الغريب غُربته، بقدر ما تنفي عن العلوم والحقول خصوصياتها، بينما الثانية التي تُؤكّد على إطلاقيّةِ مفاهيم الغرب والشرق وجوهريَّتِها، تُوفّر المناعة المطلوبة للغريب حيال غربته، كما تذهب بعيداً في إسباغ العقلنة والعلمية على ردود فعل راديكالية هائجة، بذريعة انقسام المعارف ونسبيّاتها، وتحسين شروط المنافسة مع الغرب وعلومه «له».

أمّا الشّبّان من حركيّي الإسلام الذين قد يجوز الشكّ في مدى اطّلاعهم على الإسلام[٢١] ومعرفتهم اللغة العربية، وهم الذين ساهم انهيار التعليم في إنتاج معظمهم، فالمؤكّد أنهم عديمو الصلة بالأعمال الاستشراقية. وحتى لو أمكن لبعض

(٢٠) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٢١) لا تعني اصولية هؤلاء، إلّا في حالات نادرة جدّاً، انهم يعرفون الإسلام ويجيدون «لغة القرآن»، العربية. الصحيح ان «إسلامهم» اقرب إلى الخرافات الشعبية والشفوية التي اتجها تزاوجها مع التراكيب النضالية التنظيمية الحديثة.

التـرجمـات أن تنقـل إليهـم شـذرات مـمـا حـملتـه[٢٢]، فـهـذه لا تـنـوب إطلاقاً عن الاقتـراب من الـمناخات الـمُعقّدة التي صدرت عنها أعمال الـمُستشرقين[٢٣].

وفي مجالٍ منهجيٍّ آخر، بالـمعنى الواسع للكلمة، تشكو نشاطات نقد الاستشراق من اختلال ثانٍ هو، بدوره، من ثمار شروط النشأة النضالية الأولى. فإذ يأخذ النقد على الـمُستشرقين، وبإفراط لا يقتصر على عبد الملك وسعيد، لاتاريخيتهم، بما تنطوي عليه من مُماثلة الأمكنة والأزمنة التاريخية وقياسها بمعايير واحدة، وردّها إلى «جوهر»، فإن النقد يتكلّم من مواقع لاتاريخيّة كليّاً مشدوداً إلى شعارات وبرامج سياسيّةٍ يصعب أن يُحاكم على أساسها أيُّ جهد فكري سابق أو حتى حالي، ناهيك عن النزوع الراسخ إلى تأبيد الغرب وتأبيد الشرق في مواجهة لا تنقطع[٢٤]. ولئن كان هذا بعض ما سنعود إليه لاحقاً، فقد يكفي التذكير، هنا، بأن سعيد نجح في ردّ بدايات «تمثيل» الغرب للشرق إلى مسرحية **الفُرس** لأسخيلوس اليوناني[٢٥].

والراهن أن مثل هذا القفز فوق شرط الـمقارنة الأساسي، وذاك التلاعب بالـمواد الأولية للنقاش، فضلاً عن الخلط البالغ الانتقائية بين أقصى النسبية وأقصى الكونية، يُسرّع الوصولَ إلى إدراج الاستشراق

(٢٢) علماً ان اغلب مصادرهم القصاصات الدعاوية والتحريضية.

(٢٣) هذه الترجمات التي يقراها بعضُ قادة الأصوليين وكوادرهم العليا، ينطبق فيها، في احسن الأحوال، ما وصفه داريوش شايغان بفصل النصّ عن سياقه التاريخي وتقديمه مبتوراً فقير المعنى. راجع الترجمة العربية التي اصدرتها دار الساقي، لندن (١٩٩١) لكتاب شايغان، بعنوان **النفس المبتورة - هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، خصوصاً ص ١٤٥ ـ ١٤٨.

(٢٤) كمثلٍ غير حصريٍّ إطلاقاً، يكتب احدهم: «لكنّ اغلب نتاجهم [المستشرقين] زاد في ذلك الحشد الغرائبي والمدهش الذي تشكّلت منه وحوله رؤية أُخرى للشرق، ولا سيما الوطن العربي، على انه (ملغز) وغامض ومتناقض ومخاتل». ايّ «وطنٍ عربيٍّ» هو هذا؟ الاستشهاد من محسن جاسم الموسوي، سبق الاستشهاد، ص ١٢. لكن إلى «الوطن العربي» الذي يتكرر في كتابه عدّة مرات، في ازمنة شديدة التباعد، يزوّدنا حلمي خضر ساري بعيّنة افصح في دلالتها. فكتابه المعنون **صورة العرب في الصحافة البريطانية** والمعادي هو الآخر للاستشراق، يبدا بفصل عن «صورة العرب في التاريخ» نعود معه إلى الإسلام الأول. وقراءة سريعة لتقسيم الكتاب، (سبق الاستشهاد)، لا تُعدم الفائدة، فـ «صورة العرب...» تحتلّ ٤٠ صفحة، و «تطوّر صورة العرب في بريطانيا واميركا الشمالية بعد الحرب العالمية الثانية في الأدبيات الأكاديمية والتعليمية» تحتلّ ٤٠ صفحة، علماً ان غالبيّة الكلام تدور على الولايات المتحدة، لا بريطانيا و «الصهيونية وعلاقتها بموروث المستشرقين» تحتلّ ٣٧ صفحة، فيما يتبقّى اقلّ من مائة صفحة للموضوع الذي يحمله العنوان على الغلاف، منها ١٩ صفحة عن «البحوث الجارية حول وسائل الاتصال الجماهيرية وتقييم الكتابة الصحافية».

(٢٥) انظر: **الاستشراق**، ص ٢١ و٥٦ ـ ٥٧.

في مكان غير مكانه الفعلي، فيما المسألة لا تستقيم إلّا بإعادته إلى ذاك المكان. فهو ليس جزءاً عضويّاً من السياسة، كما تقول الرواية العربية السائرة والجامعة، بل هو لحظة في مسار العلم وتطوّره، من دون أن ينطوي هذا، بالطبع، على أية قطيعة مع السياسة بمصالحها وأمزجتها، بأغراضها وأهوائها. وحينما يتمّ بتُّ هذه المسألة، يُمكن طرح موضوع الاستشراق بالتجرد والموضوعية اللازمين.

ذلك أن نزع الحتمية المسبقة، السياسية والاستراتيجية، عن النّقاش، هو ما يسمح لنا، بين أمور أخرى، برؤية بعضِ المواقف التي اتّخذها مُستشرقون في تأييد قضايا الشعوب غير الأوروبية[٢٦]، وإنْ كتبوا عن اختلاف تواريخها وثقافاتها عن التاريخ والثقافة الأوروبيين، كما يسمح بتلمّس الأُفق الرحب لنشاط أُريد له أن يُقْتَصَر على وُجهة سياسية قاطعة ووحيدة الجانب.

لكنَّ نزع الحتمية المُسبقة يُتيح لنا شيئاً آخر أهم وأفيد، هو، بالتحديد، وضعُ اليد على موقعِ العلوم الاجتماعية، ومنها الاستشراق، ما بين العنصرية من جهة، والكونية الساذجة من جهة أخرى. فالعلوم الاجتماعية لا دور لها في القطيعة الجوهرية التي تفتعلها الأولى، ولا في التبشيرية الجامعة التي تنطوي عليها الثانية. وهذا الموقع إنّما هو، بالتحديد، خصوصيّات نسبية ينبغي اكتشاف الكيفيات التي تنطبق فيها المعايير الواحدة التي تحدّث عنها غيلنر.

غير أن ما يفعله خصوم الاستشراق، هنا، هو أنهم يُحاربون العنصرية، أو يتخيّلون ذلك، إمّا بالخصوصيات المُطلقة التي تحمل في ذاتها عُنصريات مضادة، أو بالكونية الكوسموبوليتية البسيطة والمُبَسَّطة التي ترى في كل إشارة إلى لغة محلية، أو دين محلي، تنميطاً عنصرياً. فالكونية المذكورة، في وعي سعيد وتلامذته، هي التي حملته على عدم الاكتراث بتاريخ الشرق وخصوصيات لغاته وثقافاته وتجاربه

(٢٦) حين يعتد المستشرق الإيطالي فرانشيسكو غابريللي بعضَ هؤلاء، يذكر «المستشرق إدوارد براون الذي قضى حياته وهو يناضل من اجل استقلال فارس وحريتها (...) ولويس ماسينيون الذي ضربه الفاشيون الفرنسيون ورجال البوليس مرّةً، لأنه اراد ان يفي بالوعد الذي قطعه تجاه العالم العربي. هذا من دون ان نذكر إسم ليوني كيتاني الذي اصبح مدعاة للسخرية والهزء في إيطاليا ولقّبوه بـ «التركي» لأنه عارض احتلال ليبيا. ونضيف إلى هذه الأسماء جمهرةً كبيرةً من كبار علماء المستشرقين كثيودور نولدكه، وإينياس غولدزيهر، ويوليوس فلهاوزن، وسلفستر دو سلسي، وسيلفان ليفي، واولدينبرغ، وبيشيل، وآماري، ودوزي، وبيليو، ولو كوك، وبارتولد». عن «الاستشراق بين دعاته ومعارضيه»، سبق الاستشهاد.

الدينية وضعف مصادر السياسة فيه. لكن النسبية المذكورة، وهي التي لم تعرف من تلك الخصوصيّات إلّا هيكلها العظمي، مجّدت هذا الهيكل ورفعته عالياً كما تُرفع الشعارات، في وجه العالم ووحدته. والغائب، في سائر الأحوال، بقي الخصوصية النسبية من ضمن الكونية الإنسانية الجامعة، كما سبقت الإشارة مراراً. فالشّعوب، كلُّها، جاءت من تواريخ ولغات وأديان ليست مُجَرَّد أصفار، ولا هي بدائل عن الإنسانية الواحدة لهذه الشعوب. وبغياب هذا المستوى، يغيب العلم الاجتماعي عن نقدِ الاستشراق، وهو المعنيُّ، أساساً، بهذه المحطة الوسيطة.

صورة الاستشراق

حين يتم إخراج الاستشراق من موقعه المزعوم في السياسة، ويُعاد إلى موقعه الفعلي في تاريخ المعارف، وفي التاريخ تالياً، يصير في وسعنا أن نضع إخفاقاته ونواقصه في سياقها، بعيداً عن أساطير «العداء للعرب والإسلام» وما يتفرّع عنها أو يُبنى عليها.

فما حصل التعارف على تسميته بـ «الاستشراق»، هو ما لا يجوز التوقّف في تأريخه عند القرن التاسع عشر، لحظة مَأْسَسَتِهِ مع انعقاد المؤتمر الأول للمستشرقين في ١٨٧٣، وإن كان الذين يتوقّفون عند القرن المذكور، يرون في الاستشراق تجسيداً لنزعة غربية مُتأصّلة وأقدم زمناً بكثير!

فالتزامن بين دخوله طورَ العمل المُؤَسَّسيّ وبين عصرِ الإمبريالية، لا يُلغي أنَّ جذورَهُ ومقدّماتِهِ قائمةٌ منذ بدايات التعارف والاتصال بين «الشرق» و «الغرب»، من دون أن يُسبغ على تلك المُقدّمات النوايا الشريرة والمنسوبة إليها، ومن دون أن ينفي، في المقابل، واقعَ اتساع الاحتكام الإنساني الحاصل في القرن التاسع عشر. ولـمّا كان هذا الاتّساع محكوماً بقوة أوروبا الداخلية، اقتصادياً وتنظيمياً، ناجماً عنها، بدا من الطبيعي أنْ يتقاطع تعاظم الاحتكاك مع نشأة السيادة الأوروبية، لا سياسياً واستراتيجياً فحسب، بل قيمياً وتصوّريّاً أيضاً. أما المسارات اللاحقة على القرن التاسع عشر فيصعب تلخيصها في وجهة وحيدة أو قاطعة، بطبيعة الحال.

وهذا يبقى استدراكاً مهمّاً في مُواجهة الرّبط المُتعسّف بين الأشياء، من مثل ردِّ الاستشراق ردّاً آليّاً إلى الحقبة الإمبريالية؛ وتُردُّ الحقبةُ الأخيرة إلى الاستشراق فيما يُنزع عن الإمبريالية ما هو تاريخي في تشكيلها، وما هو متفاوت في كُلّ نموٍّ

تاريخيٌ، بحيث تُقْتَصَرُ الأخيرةُ على فعلٍ عدوانيٍّ محض. وفي مثل هذا الربط تتحول الأحداث السابقة على مَأْسَسَةِ الاستشراق مُجرّدَ تراكمٍ أوّلي في نَفْسٍ غربيّة شريرة، تراكمٍ باشره أوائل الحُجّاج والرحّالة، فيما تُمسي الأحداث التالية عليه استئنافاً راسخاً ومتنامياً لذاك الميل الإمبريالي.

ما نزعمه أن البدايات لم تنفصل عن تيارات فاعلة في تاريخ أوروبا نفسها[1]، كالتحدّي الذي شكّلته إسبانيا والحضورُ الثقافيُّ الإسلاميُّ هناك، ومعرفة المغلوب (الأوروبي) بثقافة غالبه ولغته ونمط عيشه، واتصال الأوروبيين باليونان من طريق الثقافة الإسلامية، وظهور المشكلة الدينية اليهودية ـ المسيحية في أوروبا، وبحث المسيحيين عن حجج لاهوتية ضد اليهودية، فضلاً عن هدف المساجلة مع الإسلام، في عالم كان الدين لا يزال يُشكّل مرجعه الدلالي الأول.

وكان كُلّما اتّسع العالم وتحذلقت معارفه، تبعاً لتزايد الاتصال، بما قد يشمله من سجال أو حروب أحياناً، اتّسع الميدان المُتاح لمزاج الفنّان والرحّالة الغرائبي والحاج المؤمن والفضولي الباحث عن اكتشاف جديد. ويُلخّص مكسيم رودنسون[2] بعض تلك التيّارات الفاعلة في التاريخ الأوروبي لحظتذاك، معتبراً أنه:

> «فُتح باب جديد منذ القرن الحادي عشر، لا يرتبط بالدين بصورة مباشرة ولكنه يمسه بصورة غير مباشرة، وهو ميدان الفلسفة والعلوم التجريبية، التي اخذت شيئاً فشيئاً تُغير صورة العربي المُسلم، خصوصاً بعد ان تعرّف الغرب على العلماء العرب والمُسلمين، وبعد ان تمت ترجمة أُمهات الكتب في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات، ولا سيما بعد فتح طُلَيطلة من قبل العرب في ١٠٨٥، حيث اصبحت مركزاً علمياً وثقافياً، وهذا ما دفع سلفستر الثاني للقيام بأُولى المحاولات في ترجمة المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية ونشرها. وكان دو الفونسو، وهو يهودي إسباني وطبيبٌ يعمل لدى ملك إنكلترا هنري الأول، اول من ترجم مؤلفات العرب في علم الفلك إلى اللاتينية عام ١١٥٦، وهو اول من قدم بعض المعطيات

(١) الخطّ الممتدّ ما بين الحروب الصليبية والإمبريالية هو، بالطبع، احد هذه الخطوط، لكنه لا يختصرها كلّها، ولا ينوب عمّا يتعدّاه إطلاقاً.

(٢) من النصوص التي اعدّها وترجمها هاشم صالح، سبق الاستشهاد.

العلمية والموضوعية عن العرب والمسلمين (...)، وكان لدى بيار الوقور (P. le Vénérable ١٠٩٤ ـ ١١٥٦) فضول كبير لمعرفة الإسلام (...) ومن دوافعه اكتساب معرفة مُباشرة بالإسلام لمواجهة الهرطقة اليهودية».

وبطبيعة الحال ففي عالم يُهيمن عليه الدين المسيحي، من دون أن تتطوّر معارفه العلمية إلى الحدّ الذي يتحدّى رؤيته الدينية للكون، ظهرت صور مُتحيّزة ضد الإسلام، كتلك التي عبّر عنها سوذرن الذي تأثّرت كتاباته بـ «مصادر تاريخية غير علمية وموضوعية»، كما اعتمد على «الرأي الشعبي» أساساً. فقد صوّر النبي محمّداً «ساحراً، دمّر الكنيسة في أفريقيا والشرق بالسحر والخداع وبإباحته الاختلاط الجنسي». كذلك، وبالمعنى نفسه، كتب الألماني ت. شتريكر، في القرن الثالث عشر، كتاباً عن كارل الكبير، عزا فيه كل ما في الجاهلية إلى محمد، الذي اعتبره المعبود الرئيسي للمسلمين!

لكن هذا الجهل لم يكن مقصوراً على الأوروبيين، إذ يضرب رودنسون نفسه مثلاً يتناول «مؤلّفاً صينياً من القرن الثالث عشر كان مُفتّشاً للتجارة الأجنبية ومن سلالة الأمراء، وقد كتب يقول: «عند العرب بوذا يدعونه ما ـ هيا ـ و»، قاصداً محمّداً. وغنيٌّ عن القول أنّ الجهل والعزلة، لا السيطرة، كانا وراء مثل هذه الأحكام، إذ الصينيون كانوا، ولا يزالون، في غير وارد التفكير بفتح العالم الإسلامي واستعماره، ومن ثم إنتاج معرفة تخدم هذين الغرضين، أو تعكسهما.

الحقيقة أن الأمور لم تكن، حتى في ذلك الحين، ولا كانت أبداً، ذات واجهة واحدة. صحيحٌ أن أدبيات الحروب الصليبية صيغت في قالب من التعصّب ضد «الكفّار» و «الوثنيين» المسلمين، لكن هذا لم يمنع ظهور صورة إيجابية لصلاح الدين الأيوبي، الفارس الشهم والنبيل الذي تُحاك الأساطير عن هيام نساء القصور في أوروبا به، ولا هو منع ظهور «مُستعمرة عربية» أقامها في إيطاليا في النصف الأول من القرن الثالث عشر، فريدريك الثاني المُحبّ للمسلمين والمُعجب بثقافتهم وحضارتهم، أو قيام رحّالة أوائل كفردريك بربروزا الأول، في أواخر القرن الثاني عشر، بالعيش بين البدو وإقامة صلات طيّبة بهم. وهذا ما كرّره، بعد انتهاء الحروب الصليبية، رحّالة هو لودڤيك فون بولدنزيله الذي عبر صحراء سيناء إلى القاهرة في نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر، وهي أعمال لا يُقدم عليها، في تلك الأزمنة

الموصوفة بتردّي مواصلاتها وضعف ضماناتها الأمنيّة، سوى أشخاص تربطهم بالمكان مودّة وتسليم ما.

وكان من العلامات المبكرة على الرغبة في كسر النظرة الآحادية التي سادت، من جرّاء سيادة الفكر المسيحي، أنه بعد أن طُبِعَت رحلة لودڤيغ فون زودهام باللاتينية عام ١٤٦٨ ولاقت رواجاً في أوروبا، قام لورنس روڤولف برحلته في الربع الأخير من القرن السادس عشر، وسجّل مشاهداته فجاءت متعاطفة مع المسلمين ونمط عيشهم ممّا أدى إلى طرده من وظيفته في أكسبورغ بألمانيا لتعارُض ما كتبه مع المعايير المألوفة يومها.

ويبقى من اللافت أن تعابير الجهل، المُعَزّزة بضآلة الاحتكاك وضعف الاتصال، التي لم تنفصل عن نظام القيم الديني المغلق، تعدّت الموقف من الإسلام إلى الموقف من أصحاب الفِرق والمذاهب المسيحية الأخرى، من آيروس ونسطوريوس إلى لوثر. فالعالم كلّه كان مُدَيَّناً وسجاله كله كان دينياً لا يشوبه قدر من التسامح، بل يَؤُمُّهُ مبدأ لاهوتيي القرون الوسطى القائل إن «لا خلاصَ خارج الكنيسة» (Extra Ecclesiam nulla salvatio).

لكن هذه العلمية المديدة أثمرت اكتشاف **ألف ليلة وليلة** وحكايات شهرزاد وعلي بابا والسندباد البحري، فتُرجمت **ألف ليلة وليلة** ترجمتها الأولى التي قام بها أنطوان غالان وقدّمها إلى الملك لويس الرابع عشر، في أوائل سنوات القرن الثامن عشر، وفي وقت لاحق رأينا الشعراء الرومنطيقيين الإنكليز يُفصحون عن تأثّرهم بها، خصوصاً اللورد بايرون، مثلما أثّرت في الألمان وصولاً إلى غوته، على ما بات معروفاً جيداً.

لقد كانت الرغبة في الوقوع على الاختلاف باعثاً مُحرّكاً لهذه الوجهة. والرغبة في الاكتشاف تَنْشَدُّ تلقائياً، وتعريفاً، إلى الغريب نسبياً، وإلى غير المألوف تماماً، نظراً لضآلة ما هو قابلٌ للاكتشاف في المُتشابه والمُتماثل. بَيْدَ أنَّ العملية إياها، عملية الصعود الأوروبي نحو درجة أعلى من الكونيّة، لم تُقْتَصَر على الغريب والمُثير للدهشة، من غير أي انتقاص من أهميّة هذا وذاك.

ففي سياقها اكتشفَ الأُوروبيون أرسطو من خلال الترجمات العربية له، كما اكتشفوا ابن سينا. وكان اكتشاف اليونان في القرن الثاني عشر بداية المسيرة

الطويلة الآيلة إلى تراجع التأثير الديني في أوروبا نفسها، وصولاً إلى مراجعة الفكر اليوناني عينه، والانبثاق المُعقّد والمُتضارب للحداثة تالياً. وبفضل هذه الوجهة المعرفية والاكتشافية البادئة مذّاك، كرّت سبحة الأحداث التي لم يعد ينفصل عنها أي تاريخ للتّثاقف بين شعوب الشرق والغرب.

فقد ألّف أربينوس في ١٦١١ أول كتاب باللّاتينية للنحو العربي، وفي عهد الملك فرانسوا الأول أُنشىءَ كرسي اللغة العربية في الكوليج دو فرانس، وفي ١٦٣٣ أُقيم كرسي مماثلٌ في كمبريدج بإنكلترا، وفي ١٦٩٧ وضع ب. ديربلو المكتبة الشرقية التي سبق إيراد وصف رودنسون لها كأوّل أنسكلوبيديا عن الإسلام، وفي ١٧٧٩ ظهرت كلمة «مستشرق» بالإنكليزية، ثم في ١٨٢٩ افتتح ڤيكتور هيغو مقدّمته لـ **الشرقيات** بثلاثة أبيات للشاعر الفارسي سعدي، وبعد أقل من عشرة أعوام ظهرت كلمة «استشراق» في قاموس الأكاديمية الفرنسية.

بمعنى آخر، ليس من تاريخ فعلي تنضوي فيه العلوم والمعارف والاكتشافات، وتاريخ موازٍ له تحكمه القوة والسيطرة والتآمر، تماماً كما أنه ليس هناك تاريخ لأوروبا وتاريخ للعالم ـ الخرافة التي يمكن لعُنصريّي الطرفين أن يتمسّكوا بها، ليؤكد كل منهما إما تفوّق تاريخه، أو تعرّضَه لتآمر التاريخ الآخر وعدوانيته.

لقد سار اكتشافُ «الغرب» العالَمَ الإسلاميَّ في موازاة تطوّره هو نفسه، بما اشتمل عليه هذا التطوّر من تراجع النظرة الغيبية فيه، ونشأة القوّة التي أفضت، لاحقاً، إلى الاستعمار. ويتحدث رودنسون مطوّلاً عن المسار العام الذي عكس ظلاله وتأثيراته على عناصر لا حصر لها، إذ وُجد «عامل مهم جداً» تمثّل في

> «الرغبة بتوسيع الهيومانيزم [النزعة الإنسانية للنهضة] الإغريقي ـ الروماني، لكي يشمل، بالإضافة إلى الحضارات النموذجية الكلاسيكية، اي اليونانية والرومانية والمسيحية، حضارات اخرى تشكل مصدراً للإلهام والتقليد والمرجعية. وهذا الطموح العام ناتج عن حركات ما قبل الرومنطيقية وعن الرومنطيقية، اي عن مُنعطف حاسم في الحساسية والعقلية الأوروبية. وكما نعلم جيداً فإن هذا التيار الرومنطيقي يميل عادة إلى ما هو خصوصي، اي إلى استتشكاف العقليات القومية بكل خصوصياتها

(٣) لا الرومنطيقية وحدها، كما يريد ان يوحي خصوم الاستشراق.

والوانها المحلية إلخ... وهذا ما يمثل رد فعل ضد كونيّة القرن الثامن عشر التي كانت ترتكز على القيمة الكونية للنموذج الإغريقي ـ الروماني. وبالطبع فإنه، عبر هذا المنعطف، استمر العمل بالقاعدة التي ترتكز إليها الدراسات والصور السابقة للشرق الإسلامي».

وفي شرحه بعضَ أسباب ذلك لا يتوقّف المستشرق الفرنسي عند علاقات القوة وحدها، بل أيضاً عند «التطور الداخلي للعقلية والحساسية الأوروبية»، الذي يُعالجه بشيء من التفصيليّة. فقد تأثّرت هاتان العقلية والحساسية

> «بشكل خاص بالتيارات الماقبل رومنطيقية والرومنطيقية. لقد طرا انعطاف تاريخي واضح ـ في بلدان عدة (إنكلترا، والمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع هيردر بشكل خاص، وفي فرنسا فيما بعد) ـ على الحساسية والاهتمام، مما ضاعف التركيز على ما هو خصوصي وعلى استكشاف الروح القومية للشعوب، كل في خصوصيته ولونه المحلي. والأسباب العميقة لهذا المنعطف لا تهمنا بذاتها، لكن يُمكننا القول إن المنعطف يشكل ردة فعل على النزعة الكونية التي هيمنت على فلسفة عصر التنوير. وقد تجسّدت هذه النزعة الكونية برفع النموذج الإغريقي ـ الروماني إلى مرتبة العالمية... بل في نهاية المرحلة الرومنطيقية، شهدنا ردة فعل على الانبهار باللون المحلي والافتتان بالروح الخصوصية لكل شعب».

وبلغة أخرى تعرّجت المسيرة نحو درجة أرفع من الكونية، فباتت تأتي العالم انطلاقاً من تراكيبه وتواريخه وثقافاته، أي خصوصياته، من غير تحميل الكلمة الأخيرة معاني تفيض عن ضفاف الجوامع الإنسانية المشتركة، لتفقد، من ثم، تاريخيّتها.

ومثل أية عملية معقّدة تعبّر عن نفسها في خطوط متقاطعة ومتعارضة وملتقية معاً، تقع على إعجاب بالإسلام (والصين) يُواكب التنوير العقلاني المُعادي للمسيحية[٣] في القرن الثامن عشر، لكننا نقع، في المقابل، على محاولات عدّة لحصر تعليم العربية والإسلام في مجرد كونهما مُلحقين بالعبرية واليهودية، الأمر الذي ناضل ضده العالم الألماني غ.غ. ريسكه، (١٧١٦ ـ ١٧٧٤)، كما ناضل، استطراداً، ضد التأويل الإنجيلي الذي وراءه.

هنا، نُعاود اكتشاف كيف أنَّ المسار التاريخي هو الغائب بامتياز عن نظريات نقد الاستشراق، وكيف أنّه بسبب هذا الغياب يتم تجزيء التاريخ الواحد تواريخ عدة متباينة، وتُنزع «المؤامرة» الاستشراقية عن كل سياق أحاطها. فالسنوات الألف من التواصل الغربي ـ الشرقي لم تكن زمناً للودّ الصافي، وهي لم تكن كذلك حتى بين الأوروبيين أنفسهم ممن عرفوا حروبهم الدينية والقومية والإمبراطورية. وكم يبدو صعباً، من وجهة النظر القطعيّة هذه، إدراكُ حقيقة أن فكرة التسامح نفسها (Toleration) ظهرت بنتيجة الحرب الدينية الكاثوليكية ـ البروتستانتية المُرَوِّعة والتبديد الذي أحدثته.

فإذا كان من غير المفهوم أن تنسحب التصوّرات العدائية على الحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية، يبقى من المفهوم، والحال هذه، أن تنشأ مثل هذه التصوّرات عن الطابع الحربي الذي وسم تاريخ الشرق والغرب. فالحروب الصليبيّة شكّلت عملاً اعتدائياً غربياً على الشرق، ثم باتت شبه الجزيرة الإيبيرية مهد مواجهة أخرى أسفرت عن إخراج المسلمين وتأسيس الدولة الإسبانية في أواخر القرن الخامس عشر. بعد ذلك نجح الشرق، بدوره، في تشكيل تهديد فعلي لأوروبا، من طريق ڤيينا، ما بين مطالع القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر، وذلك بعد احتلال العثمانيين القسطنطينية في أواسط القرن الخامس عشر. ولأن العداء كان يستقي أسبابه من واقع فعلي متحوّل غير جوهري، شرع «المسلم» آنذاك، يعني العربي والتركي معاً، لا العربي وحده، كما كانت الحال قبل نشوء التحدي التركي (تماماً كما أن المشاعر العنصرية اللاحقة التي أيقظتها في الغرب أزمة ١٩٧٣ النفطية، قصدت بالمسلم العربي والإيراني)[٤].

على أنه لم ينقضِ غيرُ عقود تسعة على حملة نابوليون في أواخر القرن الثامن عشر حتى دخل الإنكليز إلى مصر في ١٨٨٢، مع ظهور الحركة الإمبريالية الحديثة وما واجهها من رفض وثورات وتمرّدات أهلية، وكرّت سبحة الانتدابات والاستعمارات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة العثمانية. وهذا التطاحن كله لم يترك للأفكار والقيم والتصوّرات أن تنمو في سماء صافية من غيوم

(٤) انظر دراسة فريد هاليداي «إيديولوجيا أم إيديولوجيات العداء للمسلمين»، خصوصاً الحلقة الرابعة منها، المنشورة في جريدة **الحياة** في ١٩٩٤/٥/١١.

تاريخ الاحتكاك الفعلي الذي ذكرنا عناوينه، خصوصاً إذا أضفنا المُلاحظة التي كثيراً ما أشار إليها برنارد لويس وسواه من المستشرقين، ومفادها أن المسيحية والإسلام دينان عالميان، على عكس الأديان والحضارات الآسيوية «الإقليمية». وهكذا فإنّ صراع رؤيتيهما الشاملتين للكون أمر كان يصعب تلافيه في ظل الدور الكبير الذي كان يلعبه الدين، ناهيك عن القرب الجغرافي بين بلاد المسيحيين، (أوروبا)، وبلاد المسلمين.

والشيء نفسه يمكن أن يقال عن تاريخ وتحوّلات العلوم الاجتماعية نفسها، وهي التّحولات التي تقرّرت، بموجبها، أحكام وممارسات كثيرة حيال أمم وشعوب وأديان لا خارجَ أوروبا فحسب، بل في أوروبا نفسها، وعلى تماسّ مع مسيحيّيها. فقد كانت صورةُ اليهود، مثلاً، تتغيّر سلباً أو إيجاباً، وغالباً سلباً وإيجاباً معاً، في موازاة التحوّلات المذكورة(٥). وبالمعنى نفسه استحالَ على ناقد الاستشراق أنْ ينتبه إلى أنَّ الكثير من تعابير الحداثة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر إنما عبّرت عن مآزق وتناقضات الحداثة الأوروبية نفسها، وهي التناقضات التي اندفع لاحقاً بعض أسوأ خلاصاتها ليتجسّد في النازية التي دمّرت... أوروبا بالدرجة الأولى! فصورة «الآخر» في «الغرب» الحديث هي، دائماً، جزء من مُجَمَّع أكبر تحضر فيه الأفكار والمصالح والحياة البرلمانية والمستوى الثقافي ووضع الرأي العام...إلخ. لكن هذه الصورة ليست برّانية البُعد تنحصر وظيفتها في تحديد الآخر. والنازية مجدّداً، هي التي لم تفترق نظرتها العنصرية إلى هذا الآخر عن التشويه الضخم الذي ألحقته بجوانب الحياة في ألمانيا كافة.

من هنا يصحّ في عيوب العلوم الاجتماعية، منظوراً إليها من داخل تاريخها الفعلي، ما يصح في الطب مثلاً، والذي ترتَّبَ على تَخَلُّفِهِ في هذه المرحلة أو تلك، ظهور وصْفات علاجية مضرّة، وربما مُميتة، أو ما يصح في الهندسة المعمارية

(٥) اما في الاعمال الناقدة للاستشراق فيلوح انّ العداء للعرب والمسلمين هو الهاجس المنسق الذي نما خارج تاريخ العلوم والأفكار والحروب في اوروبا، وذلك نظراً لتجزئة التواريخ المعمول بها عندنا، او ربط التاريخ المعرفي ـ السلطوي لأوروبا بالعرب والمسلمين وحدهم، او بهم اساساً. والحقّ انّ السود هم الذين دفعوا الكلفة الأكبر لولادة الأنثروبولوجيا، كما انّ اليهود، من بعدهم، هم الذين دفعوا اكلاف نشأة الفيلولوجيا (علم فقه اللغات)، من غير ان نلاحظ عند النخب السوداء واليهودية هذا الردّ المجمَع عليه حيال «ثقافة الغرب»، او هذه القراءة ذات الخطّ الواحد لها ولتاريخها.

التي عرفت أنماطاً في البناء ننظر إليها الآن بوصفها غير مُتوازنة في تقديمها المشهدَ العام، من غير أن يكون الأطباء والمهندسون الأوائل «متآمرين» على شعوبهم.

والمحاولات الغربية في ترجمة القرآن شكّلت، هي نفسها، دليلاً مبكراً على كيفيّة التقدّم البطيء والمديد من حيّز يسوده الجهل والانحياز والتعصّب، إلى آخر أكثر معرفة وانفتاحاً في آن. فمشاريع الترجمة إلى اللاتينية، التي بدأت في ١٤١٣ وشابها كثير من التعثّر والمحاباة، تواصلت حتى كانت ترجمة الإنكليزي جورج سايل في مطالع القرن الثامن عشر والترجمات الكاملة في اللغات الأوروبية الأخرى(٦)، وصولاً إلى صيغ كانت تتطوّر باضطراد في فهم الإسلام(٧).

هكذا نبتعد عن الرواية التي تبث الشكوك والرِّيَب في استخدامِ الاستشراق العلمَ كأنَّ واحدهما طارىءٌ على الثاني من خارجه وخارج تاريخه، كما يشي بذلك، مثلاً، حكم إدوارد سعيد بظهور «طموح» لدى مستشرقي القرن التاسع عشر في «أن يصيغوا اكتشافاتهم وتجاربهم ونظراتهم بما يتناسب مع المُصطلحات الحديثة، واضعين أفكارهم عن الشرق على نحو وثيق الصلة مع الوقائع الجديدة»(٨).

والحقُّ أنَّ علم الاستشراق، تحديداً، لم يعد موجوداً، في الصورة المرسومة له، إلّا عند خصومه. فنحن نقرأ، اليوم، كلمة «استشراق» بالعربية والإيرانية أو بإنكليزية الحركات النسوية المتطرّفة وأصحاب المُغالاة في النسبية الثقافية، أكثر أضعافاً مضاعفة مما نقرأها في

(٦) في معرض مناقشته احدَ وجوه الفكر العربي السائد الذي لا يقيم وزناً للعمليات التاريخية وتعقيداتها، استرجع الكاتب التونسي صالح بشير تجربة الأب برثولوميو دي لاس كاساس الذي ناشد، في مطالع القرن السادس عشر، الملك شارل الخامس إعفاءَ الهنود من اعمال السخرة المضنية في مناجم الذهب في جزر الأنتيل، على ان يحلّ سودٌ محلّهم. وتساءل الكاتب كيف انّ «تلك الهاجس الإنساني لدى الأب لاس كاساس، والذي لا يوجد ما يدعونا الى الشكّ في صدقه، لم يمنعه من الدعوة إلى ارتكاب مظلمة اخرى في حقّ عنصر آخر»، ليصل إلى توكيد الطابع المتفاوت الذي يتقدم بموجبه الوعي التاريخي. راجع مقالة بشير في جريدة **الحياة** – ملحق تيارات، في ٣١/١/١٩٩٤.

(٧) راجع، مثلاً، محمد حسين علي الصغير، **المستشرقون والدراسات القرآنية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، خصوصاً ص ٤٧ وما يليها.

(٨) إ. سعيد، **الاستشراق**، ص ٤٣، عملاً بالازدواج نفسه، بما يستدعيه من توظيف وشبهات، يفترض سعيد ان الاستشراق في القرن التاسع عشر «انجز مسخه الذاتي [بالانتقال] من خطاب سكولاني الى مؤسسة إمبريالية»، ص ٩٥.

الأعمال الأكاديمية الرصينة الصادرة باللغات الأوروبية. وحين نقرأها في هذه الأخيرة، تَرِدُ، غالباً، كتسميةٍ لجهدٍ معرفيٍّ حصل في الماضي، بينما لا تزال تَرِدُ في العربية والإيرانية (والإنكليزية ـ الأميركية المُناضلة المسحورة بالعالم الثالث) كمشروع حاضر وقويّ، ومُتَحَفِّزٍ للمُستقبل. فكما أنَّ وفادة الإسلام والشرق على المعرفة الغربية، في مسارات الاحتكاك الأولى، أملت تدريسهما كعلم مستقل، الشّيء الذي رأى فيه خصوم الاستشراق أدلّةً فاضحةً على العنصرية والتّمحور حول الذات، فإنَّ تطور المعارف، بالتّرابط مع تزايد التعارف بين الشعوب والحضارات وتوثّقه، شرع يُفَتِّت دراسة الشرق ويربط أجزاءها بسائر العلوم.

ولعلّ وراء الكلام على الاستشراق القوي الكبير الضخم الذي يشن الهجوم تلو الآخر، بعض الميل القومي، أو لنقل الإمبراطوري، الذي لا يرى إلى العالم المُحيط إلّا كُتَلاً مُتراصّة. فهو امتدادٌ للغرب، والغرب نموذج واحديٌّ مُتماسك يقفُ في مُقابل النموذج العربي الإسلامي، ولهذا لا بُدَّ أنْ يُصيبه من الوَصْفِ بعضُ الذي يُضفيه العرب والمسلمون على الغرب.

لكِنِ الواقعُ أنَّ انتماءَ الاستشراقِ إلى العالم وتاريخِهِ هو، تحديداً، ما جعله عرضة للزوال والتبدّد. وهذه النتيجة التي شكّلت أهم أعمال المؤتمر التاسع والعشرين للمستشرقين، الذي انعقد في ١٩٧٣ في باريس، إنّما نَجَمَتْ عن تفرّع الاستشراق وخضوعه إلى تقسيمات العمل التي تخضع لها العلوم المتشعّبة كلها. وذلك ما يُلغي، بدوره، أيّة إمكانية للتعاطي معه بوصفه مشروعاً ضخماً متماسكاً، هذا إذا جاز أصلاً مثل هذا التوصيف على أيّة مرحلةٍ من مراحله.

وتبعاً لهذا التّاريخ الفعلي للظاهرة، يشرح فرانشيسكو غابريللي كيف اَعتُبِرَ هذا العلم، في البداية الأولى فقط، عِلْماً واحداً ومتكاملاً، ثم سرعان ما انقسمَ فروعاً مُستقلةً على خطوطٍ جغرافيّةٍ، ضمنَ الحضاراتِ الخاصّةِ بالشّرق الأفريقي ـ الآسيوي. هكذا شهدنا

> «الاستشراقَ الصيني، والاستشراقَ الهندي، والدراساتِ الإسلامية والتركية، والعالَمَ السامي، والإسلامياتِ، والدراساتِ المصريةَ القديمةَ، ودراسةَ افريقيا، وبقيةَ التجمّعات المناسبة او المتعلقة بتقسيمات مُحددة تماماً من النواحي اللغوية والتاريخية والعِرقية للحضارات، كل هذه التخصصات راحت تحلُّ محل التّسمية العامة والمُشتركة للاستشراق».

ويمضي غابريللي مُتابعاً هذه المسيرة المُتحوّلةَ والمُتناسلة باستمرار، والتي تُجافي في مسارها الفعلي، ذاك التوحيد الذي يصطنعه لها وعيٌ «وَحْدَوِيٌّ» في نظرته إلى ذاته وإلى العالم:

«لقد راح المُتخصّص يفرز هذه التخصصات عن بعضها شيئاً فشيئاً، ثم يقسمها تخصّصاتٍ ادق»[9].

على أية حال، بات من النادر، مثلاً، أن نسمع اليوم بجهدٍ جامع للمُستشرقين، فيما تنعقد باستمرار مؤتمراتٌ دوليةٌ للتاريخِ المصريّ أو الآثار العراقية، أو هذا الطّور المُحدّد من ذاك الموضوع الأشمل، فيما أدخل المستشرق الإسباني الأب فليكس باريجا المُقابلة والتمييز بين مصطلحي «دراسات عربية» و«دراسات إسلامية». هذا بينما يصل الأمر ببعضهم، في نقد عمومية مفهوم الاستشراق، إلى رفضِهِ كلياً، ومن ثم إدراج أجزائه وبلدان تناوله في انقسامات الآداب والعلوم الاجتماعية نفسها (تاريخ قديم، تاريخ وسيط، أنثروبولوجيا، علم اجتماع، علم نفس جمعي، نقد أدبي، أدب رحلة، إلخ...)[10].

وغنيٌّ عن القول أن احتضانَ الغرب أعمالاً ناقدةً للاستشراق، كمقالة أنور عبد الملك أو كتاب إدوارد سعيد، علامةٌ صريحة على كيفيّة التعامل السائد معه بوصفه جزءاً من التاريخ العلمي ومسائله وهمومه، لا بوصفه معلومات سريّة أو ساحة حرب بينه وبين الشرق[11].

(٩) علماً ان غابريللي ياخذ على هذه العملية، شانه شان مستشرقين كلاسيكيين آخرين، ذهابها بعيداً في مبالغات تخصصية «تكاد تهدّد الرؤية التاريخية الصحيحة للأمور». لكنّ هذه المسالة ونقاشاتها تتجاهلها بخفّة ناقدة عربية للاستشراق (رنا قباني)، إذ تصرّح بأنّ «الاستشراق، منذ بداية القرن التاسع عشر وحتّى الآن، لم يتطوّر. الذي تغيّر فيه انه تحول إلى فيديو، وفيلم واغنية وموضة وفوتوغراف وبوستر سياحيّ، لكنّه لم يتغيّر على رغم انه تجاوز اسوار الجامعة والأكاديميا ووزارة الخارجية وتعدّدت اهدافه وتشعّب حضوره». من المقابلة معها التي اجرتها مجلة **الكاتبة**، الصادرة في لندن، العدد الأول، كانون الأول (ديمسبر) ١٩٩٣. اما إدوارد سعيد فكانّه يصرّ، لكي يقاتل الاستشراق تبعاً للواحدية التي يزعمها فيه بما يجعله خصماً سهلاً، ان يمضي في توكيده على ارتباط الاستشراق برقعة جغرافيّة شديدة الاتساع، الشيء الذي لم يعد يقوله المستشرقون انفسهم. انظر **الاستشراق**، ص ٥٠.

(١٠) وهذا، بالطبع يتعدّى المعنى الذي ذهب إليه انور عبد الملك حين كتب عن «ازمة» الاستشراق، ولو قاربه وحاذاه بطريقته. وهو لا ينطبق على ما رمى إليه رضوان السيّد حين نعى الاستشراق من زاوية «إفلاسه» و«مصيره إلى التواري والزوال»، **الإسلام المعاصر**، سبق الاستشهاد، ص ١١٧. بفعل النقص في تمويل الدراسات الاستشراقية من دون ربط ذلك باوضاع الجامعات والدراسات في الحقول الأخرى.

(١١) بشيء من الكاريكاتورية، يصحّ الافتراض، تبعاً لتاويل خصوم الاستشراق، انّ هؤلاء كان يجوز اعتبارهم، من

بَيْدَ أن إدراج الاستشراق في تاريخِ السياسة والحرب، هو الوجهُ الآخرُ للّاتاريخية التي يتَّسم بها نقدُه، جاعلاً نُقّاده عاجزين عن رؤية مساره الآيل إلى الاندثار. ذلك أنَّ الإدراجَ المذكور أضفى عليه، بين ما أضفاه، صفَتين راسخَتيْن، وخاطئتَيْن بطبيعة الحال: أُولاهما أنّه لا يزول لأنَّ سياساتِ العدوان لا تزول، وهي أيضاً من صفات «الغرب» في منظورِ العداء له، والثانية أنه لا يقبل التّفرّغ والانشقاقَ، إلّا قليلاً، وهذا أيضاً متفرّع عن نعوت لصيقة بـ «الغرب». فهو، إذن، وفي الحالات كافة، يُشبه «الاستعمار» و «الإمبريالية» وسائر الشياطين الخالدين خلود اللّه في الموقع النقيض لهم.

فالسياسة، التي تُرَدُّ في العُرف العربي ـ الإسلامي السائد، إلى مُواجهة مُتّصلة مع العدو، شأنٌ لاتاريخيٌّ بامتياز. ومن هنا فإنَّ نسبة الاستشراق إلى هذا اللاتاريخي تجعله، هو الآخر، لاتاريخيّاً. وهذا ما يقود تلقائياً إلى توحيد الشرق من قِبَلِ أعداء الاستشراق الذين يتّهمون المُستشرقين بذلك، بحيث يقع هؤلاء الأعداء في أسوأ ما ينسبونه لمنقوديهم من اختزال وقائعَ معيّنةٍ إلى صورةٍ أو فرد أو عبارةٍ أو حالةٍ سريعةٍ، وتنميطها، من ثَمّ، عملاً بما اختُزلت إليه وانطلاقاً منه.

في هذا نرانا مُشْرَعين دوماً على «ثقافة الضّغينة»[١٢]، أو على احتمال عنصريٍّ خصب[١٣]. فحين يُصبحُ كارل ماركس، نبيُّ الاشتراكية، ممسوساً بالاستشراق، كما يُصبح ماكس ڤيبر، كبيرُ مُنَظّري الرأسمالية الحديثة وفضائلها، نصيرُ وجهاً لوجه أمام إدانةِ العلم الاجتماعي الغربي بمجمله، واضعين كل شيء في سلّة «الغرب» الواحدة. وحين تصحّ نظرةٌ لا تتغيّر في اليونان القديمة، وفي جحيم دانتي، وفي فلوبير ونرڤال، وفي الشاعر والفنان والعالم والرحّالة والموظف العسكري، كما يُصار إلى محو الفوارق التي يُفترض بها أن تفصل بين العلوم والحقول المعرفية جميعاً، إذ

منظور المعركة الحربية المندلعة، اعداءً خطرين او ربّما «طابوراً خامساً» او جواسيس معلومات استراتيجية. لكن، بالضبط، لأنه ليست هناك حرب يشنّها الاستشراق، ولأنّ مادته تندرج في الحيز المعرفي، امكن لنقاده ان يفيدوا من رغبة «الغرب» في الاختلاف والتنوع الثقافيين. وهذا ما كان من البديهي ان يقف عند الحدود الأمنية والعسكرية التي تفترضها الحرب، وبالتالي النضال ضد الاستشراق!

(١٢) بحسب تسمية تعود إلى وضّاح شرارة.

(١٣) وهذا، بدوره، بعض ما يفضي إلى تعزيز العنصرية عند بعض الغربيين اليوم، وذلك في زمن بات معه «العالم الثالث»، من خلال العمالة المهاجرة والعنف والإرهاب، يتحكم بالكثير من عناصر تقرير ردود الفعل في البلدان المتقدمة.

هي كُلُّها «غربية»[١٤]، في معزل عن تطورها ومساراتها ومراحلها الزمنية، يُضحي النّقد كنايةً عن تسجيلِ فوارقَ واهيةٍ بين عنصريّةٍ واضحة وأخرى كامنة.

فنظرية الدّاخل، (نحن)، في مواجهة الخارج، (المستشرقون، ومِنْ ورائهم الغرب)، لا يعقل إلّا أن تكون عنصريّة، استناداً إلى تثبيتها زمنَ «نا» وزمنَ «هم»، عالمَ «نا» وعالمَ «هم»، في أوضاع جوهرية، ومن ثُمّ توحيدُ العرب والمسلمين جميعاً، وتوحيدُ الغربيين جميعاً في مُقابلهم، من طريقِ تحليلات قسريّة لا تأخذ لا الواقع ولا التاريخ في عين الاعتبار[١٥].

ولم يعد مصادفاً أنّ من يتصدّوْن للاستشراق يجدون أنفسهم مَسُوقين آليّاً إلى التّصدي للغرب، مُدينين تاريخَهُ ومُثقّفيه وعلماءَ اجتماعِهِ ومؤرّخيه وأُدباءَهُ إلخ... فالرّبط كامل، عند هؤلاء النقاد، بين تلك الجزئية (الاستشراق) وذاك الكلّ (الغرب)[١٦]، حتى ليبدو المفهومان واحداً في ماهيّة يبلغ تجسدها كماله في السياسة التناحريّة. وبدورهم يبقى العربُ والمسلمون، في هذا العالم الذي لا يتغيّر، كائناً ثبوتياً لجهة تَعَرُّضِهِ لآثارِ ذاك الشّر المزدوج، الاستشراقي ـ الغربي[١٧] الذي لا يعني تحوّلُ أزمنته

(١٤) احياناً يتمّ استثناء هذا المستشرق او ذاك، كما راينا في الفصل السابق، وذلك على طريقة، كانّه ليس مستشرقاً على الإطلاق. وكلّ من هو على الفة مع الأدب اللاسامي لا بدّ ان تذكّره هذه الطريقة بالدعاية الشهيرة في إحدى المسرحيات الساخرة للسينغ (المحب للسامية)، خادم مسيحيّ متطرف في لاساميته يقول لسيّده بعد ان اكتشف انه يهودي، محاولاً التخفيف من آثار ما كان قاله امامه عن اليهود في اوقات سابقة، «هناك يهود ليسوا يهوداً على الإطلاق».

(١٥) من الأمثلة الصاعقة على هذه القسرية بعضُ ما تذهب إليه رنا قباني في كتابها **اساطير**، سبق الاستشهاد، معتبرةً زواج المستشرق البريطاني إدوارد لين من جاريته تحويلاً لها إلى تابع وتلميذ، ص ٨٠، واعتبارها انّ امتداح تيسيغر «فضائلَ الفقر» عند البدو يعني «انّ هذه الفضائل ليست عميقة ولا اصيلة لأنها تتغيّر بتغيّر الأحوال المادية لهؤلاء البدو»، كما يعني «انّ ايّ تخلّص من البؤس الاجتماعي سيكون بمثابة خسارة فادحة للتراث الرائع ولفضائل التقشّف»، ص ١٨١. وفي النقد الأول تدافع قباني عن «عمق واصالة» الفقر في مواجهة كلام المستشرق، وفي النقد الثاني ترفض الحفاظ على الفقر [الذي هو عميق واصيل]. فالمهمّ تفنيد تيسيغر فحسب. امّا مزاج ريتشارد بورتون الهامشيّ والغرائبيّ في شؤون الجنس والحياة، فهو، عند الناقدة، «جزء لا يتجزا من نظرة الإمبريالية إلى العالم»، ص٩٧. وبدوره يزايد عليها حلمي خضر ساري فيضيف التوكيد على تلاوم الصهيونية مع اطروحات الاستشراق. انظر كتابه **صورة العرب**، سبق الاستشهاد، ص ١٣١.

(١٦) من دون ان يصحّ العكس بالدرجة نفسها دائماً، إذ ثمّة نقّاد لـ «الغرب» ليسوا بالضرورة، او بصورة مباشرة، نقّاد للاستشراق.

(١٧) يشاركنا، طبعاً، بحسب بعض الكتابات المعادية للاستشراق، «حلفاءُ نقدّمهم بوصفهم يتعرّضون لأننة

غيرَ «سبب يُعطيه المستشرق كي يرى الشرقية الجوهرية في الشرق»[١٨].

نضع جانباً، إذن، أسطورةَ أن الغرب اخترع الشرقَ صورةً مُتَوَهَّمَةً ومُتَخَيَّلَةً، ونطرح التساؤل الأقرب إلى المعقول الذي يتّصل بعلاقة العرب والمسلمين بالعالم المعاصر، أي العلاقة التي بموجبها يتم تعزيز إيديولوجيا العداء للاستشراق: كيف يفهم العرب والمسلمون، في تيّارهم العريض، الغربَ، قياساً بفهم المستشرقين الشرقَ؟

تكفي العودة إلى الكتب العربية الرديئة الطباعة، بسبب التردّي المهني أساساً[١٩]، فضلاً عن الصّحف الغنية التي في العالم العربي والدياسپورا (المهاجر)، للوقوع على صورةٍ للغرب لا تفعل سوى الجمع بين أوسع الجهل وأسوأ النوايا وأعظم التعصّب. وهذا لئن شرع يتعاظم مع أواخر الخمسينات ليبلغ ذروته اليوم (؟)، فإنّ فعاليته لم تقلَّ عن منح العرب والمسلمين القدرَة على الخروج كلياً من المُعاصرة، وتبرير هذا الخروج. فالغرب هذا، كثيراً ما يُصار إلى رسمه مزيجاً من انحلال أخلاقيٍّ، وتفتّت عائليٍّ، وتآمر يتجسّد في سيطرة يهودية على كل شيء تقريباً، وموجة إيدز مُرَشَّحة لأنْ تُفني الحضارة الغربية برُمَّتها، من دون انتباه، طبعاً، إلى أنَّ أهلَ «العالم الثالث»، وخصوصاً أفريقيا، هم الأكثر تعرّضاً لخطر هذا المرض القاتل. وبالمعنى نفسه كثيراً ما يُصار إلى رسم الاستشراق الذي يتفرّع، وبمعنى ما، يموت، كأنه يستجمعُ جنوده للانقضاض على العرب والمسلمين.

وهذه الخُرافية، التي سنتناولها بالتفصيل لاحقاً، إنما

الغرب وتحامله، الفقراء والنساء خصوصاً. لكن هؤلاء «الحلفاء» بدل ان يكشفوا لنا عن غرب آخر، وبدل ان تترتّب على غربيّتهم المغايرة افكارٌ وسياساتٌ ومناهجُ ومخاطباتٌ لهم (على ما كان بعض اليسار يفعل ويبلور)، فإنهم يتحوّلون، على ايدي نقّاد الاستشراق، إلى حالة عطالة لا يترتّب عليها اي معنى سوى توفير الحجة للنقاد بانهم ليسوا عنصريين وليسوا مناهضين للغرب «كلّه». فإذا اضفنا إلى ذلك اتصال هذا الاستثناء بالتقليد الذي اتسته الهامشية الراديكالية الأوروبية والأميركية في الستينات («اليسار البروليتاري» الفرنسي ـ المغاربي، هيربرت ماركوز، مالكولم اكس)، بدا الأمر معهم اقرب إلى التعاطي مع امتدادات للشرق في الغرب! في الأحوال كافةً، يبقى المهمّ، في هذا الفكر، ان يبقى الغرب غرباً والشرق شرقاً وان لا تحظى «الاستثناءات» بكبير اهتمام. فاستمرار العنصرية ينبغي ان يُنسب إلى طرف له اسمٌ جامعٌ واضحٌ، طرف ثابت لا يزول، كما ينبغي ان يُنسب الاسم والثبات نفسهما إلى الطرف الذي يفترض به ان يكون ضحيّة العنصرية.

(١٨) سعيد، **الاستشراق**، ص ٢٥٥.

(١٩) القول بالتردّي المهنيّ والتوكيد عليه هدفهما رفض الفكرة الشعبويّة الكاذبة عن الفقر والبؤس. هناك عشرات الأمثلة، ما بين مصر المَلَكيّة والهند، على انّ الفقر لا يخلق، بالضرورة، تردّياً مهنياً.

تُعيدنا إلى ملاحظة سبق لأمين معلوف[٢٠] أن أبداها: فالمسلمون والغرب انطلقوا، مع تلك الحروب، من موقِعَيْنِ انطويا على بعض الرُّجحان لكفّة المسلمين في جوانب عدة. لكن الأخيرين مكثوا يخوضون الحروب الصليبية بعد أن كفَّ الغربُ عن أن يكون صليبيّاً وصار علمانيّاً وصناعيّاً، فيما بَقَوْا، هم مُجَرَّدَ ضدّ للصليبيين. أو إذا استخدمنا لغة معلوف نفسه:

(٢٠) انظر الفصل الأخير من كتابه **الحروب الصليبية كما رآها العرب**، والذي نقلته عن الفرنسية إلى العربية دار الفارابي، بيروت.

> «لا يستطيعُ العالم العربي ان يُصَمِّمَ على اعتبار الحروب الصليبية مُجَرّدَ فصل من ماضٍ انتهى. وكثيراً ما يُدهش المرء حين يكتشف إلى اي مدى ظل موقفُ العرب، والمُسلمين بعامّة، مُتاثراً، إلى اليوم ايضاً، باحداثٍ يُفترض انه انتهى اجلها منذ سبعة قرون».

غير أنَّ العيشَ خارجَ الزمن وسيولتِهِ لا يُفضي إلى الاعتراف بانصرام الزمن، ولا يفتّ في العزائم، تالياً، المضيُّ في مقارعة الأشباح، أَأُسميت الاستشراق أم الصليبيّة. والحقُّ أنَّ القول بـ «الاستشراق» و «الصليبية» كُلّاً واحداً ما هو غيرُ التّعبير الصّريح والجَلِفِ عن أنَّ معظمَ العرب والمسلمين ـ وليس أهل «الاستشراق» ـ مَنْ يُعاودون اختراعَ أوروبا تَوَهُّماً، ومن ثم اختراع «الغرب» على هذا النحو: غرباً يبقى بمثابةِ «عدوّ» لا يموت، لأن عدم موتِهِ يُبَرِّر لخصومِهِ الحياةَ، بوصفهم نقائضه ومن يتصدّى له. ولكنْ أيّ بؤسٍ هو تَـوَهُّمُ انتزاعِ الحياة من التّصدي لأعداءٍ ماتَ بعضُهم ويموتُ البعضُ الآخر.

صورة الغرب

لم تكن صورة العرب والمسلمين عن المُستشرقين غيرَ جزء من صورتهم عن «الغرب»؛ هذه الصورة التي تدهورت وانحطّت كلياً في السنوات الأخيرة، على ما ألمحنا في الفصل السابق، فكيف لنا أن نرصد الصورة التي حملها وعبّر عنها الاستغراب، بوصفه نظرة العرب والمسلمين إلى الغرب؟

لقد تابعت نازك سابا يارد، من خلال عمل تجميعيٍّ دؤوب وجدّي[1]، تَطَوُّرَ هذه النظرة منذ رحلات رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش إلى الغرب في القرن الماضي، فلاحظت الإعجاب الإجمالي بما رأوا، وإبداءَهُم الألمَ لتخلّف الشرق، فضلاً عن شعورهم أنَّ شرطَ الخروج من التّخلف اقتباسُ «علومِ الغرب ونُظُمِه السياسية والاقتصادية». ولئن لم يقتصد هؤلاء في نقد الأوجه التي رفضوها من الحضارة الغربية، إلّا أنّ المقارنة كانت دائماً حاضرةً في نظرتهم وتعليقهم، حضورَ شَرْطِها الذي تراجع لاحقاً، خصوصاً بعد الحضور الكولونيالي المباشر، وهو الاضطرار إلى تَعَرُّفِ الموضوع الذي تجري المقارنة معه على نحو تفصيليّ.

(١) ادينُ كثيراً، في الصفحات التالية، لكتاب نازك سابا يارد المرجعي **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٩.

وبهذا المعنى، ربما كانت صورة الغرب الأولى، كما نقلها الرحّالة المذكورون، أحد مصادر الفسحة الاختبارية في النظر إلى الاستشراق، على ما رأينا في أحد الفصول السابقة.

فقد اهتم الرحّالة بقدر من مُقاربة الفكر الغربي القديم والحديث، من خلال بعض رموزه التراثية والراهنة السائدة آنذاك، من مونتسكيو إلى السّان سيمونية، فضلاً عن أعمال في الأدب والقانون والفلسفة. كما ترجم خير الدين ورفاعة، الذي نفاه

(٢) ما حدا بدارستهما، سابا يارد، الى التعليق بـ «انهما اغفلا عن اضرار الاستعمار، ملاحظة التاثر، عهد ذاك، بلسان سيمونيين».

عباس لاحقاً، الدستورَ الفرنسي والقوانينَ الخاصة بإجراء الانتخابات، واهتمّوا بالاقتصاد وقطاعاته وشركات التأمين والمصارف، وبالتعريف بها، ووصفوا المسرح والجامعات والمدارس والمكتبات والمتاحف. وفيما دعا خير الدين إلى «مكننة» الزراعة، فإنه شارك رفاعة الإعجاب بـ «الأرباح الطائلة التي جنتها أوروبا من هذه البلاد المحتلة»، حتى أن رفاعة سمّى «الفتح» حركة «تقدمية» تعود بالنفع على المُستعمرات[٢]. كذلك اهتم رحّالة ذاك الزمن بالتعليم والتربية نظراً لما اعتقدوه من صعوبة إنزال الاستبداد بشعب واعٍ متعلم. وعاش رفاعة تجارب أوروبية، كثورة ١٨٣٠ الفرنسية، وعلّق عليها، كما رسم صورة على شيء من التفصيل للوزارات والدواوين في فرنسا.

وباللّجوء إلى المقارنة أمكن لهم التسليم بأن «المساواة» هي ما حقّقته الثورة الفرنسية في الحقوق والواجبات وأمام القانون، من دون الكفّ عن محاولة البرهنة على أن الحرية والمساواة قائمتان في تعاليم الإسلام. وكان لباريس أن فَتَحَتْ عيني الطهطاوي على قيمة الآثار المصرية وأهميتها، وهو الذي، بقَدْرٍ من الإسقاط الإسلامي، امتدح خصالَ الفرنسيين كـ «الوفاء بالوعد والصدق والمروءة الإنسانية والإخلاص»، وأعجبه في فرنسا محبة الغرباء. فعند رفاعة:

> «مخالطة الأغراب، ولا سيما إذا كانوا من أُولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب ولو كانت مُترتبة على ظواهر التغلب والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل».

ولهذا دافع، مُتَفَهِّماً احتمالَ هذه الثنائية، عن استعانة محمد علي بالعلماء الأُوروبيين، الأمر الذي كان يدينه «الجهلة والأميّون»، بل إنه بيّن ما تراءى له دوراً إيجابياً للأجانب منذ الحضارة الفرعونية حتى محمد علي، مروراً بعهد البطالسة. وبدوره استوحى خير الدين، حين كان وزيراً وحين أسّس المدرسة الصّادقية، نظام اللّيسيات الفرنسية كي ينسج التعليمُ التونسي على منواله، إذ «البلاد الإسلامية»، كما رأى الطهطاوي، «احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه».

صحيح أن رفاعة وخير الدين غضّا النظر عن مسألة الرقّ، التي هاجمها مرّاش والشّدياق المسيحيان، كما ناقضا المبادىء الفلسفية في الثورة الفرنسية التي لا

تنسجم مع الإسلام، راغبين في تقييد البحث في ما يتعدى القضايا العلمية. وصحيح أنهما ارتبكا بين الوطنية الحديثة والانتماء إلى الإسلام كوحدة سياسية، ووضعا الحدود على المدى الذي تبلغ إليه حرّية المرأة، إلّا أنهما تذمّرا، بأشكال صريحة أو مُبطّنة، من الاستبداد، وطالبا بالإصلاح وتقييد السلطة، وأظهرا إعجابهما بحريّة الصحافة والطباعة والنشر، كما رفضا استبداد الرجل بالمرأة، فيما فضّل الطهطاوي المرأة الغربية في جوانب كثيرة على مثيلتها الشرقية، مُبدياً انزعاجه من ضيق الكتابة العربية واتّباعيّتها والكَلَف بالبيان والبديع.

ويلوح، في آخر المطاف، أن الوَسَطيّة التي أظهرها الرّحّالون الأوائل كانت مشوبة بحَيْرة لم نعهد مثلها لاحقاً. فقد ساد لون من التّمزّق الإيجابي بين موجبات الدين وحاجات الدنيا، ولم يكن بدّ، إذا ما نظرنا إلى الأمر في تاريخيته، من أن ينتقد خيرُ الدين، الزيتونيُّ التعليم، إلحاديّةَ ڤولتير، وأن يتهجّم الطهطاوي، الأزهريُّ، على «إباحية» الفلسفة الفرنسية. لكن الهاجس الذي استبدّ بهما كان مدى توافق الدين مع الدنيا، لا العكس. وكان أهم ما في هذه النظرة أنها تُباشر الانتساب إلى العالم الخارجي الذي ينفتح لها، وتُساجل، بتعثّر وتناقضٍ أحياناً، وإعجابٍ ساذج أحياناً أخرى، من داخل انتسابها هذا، فيما تُدرج أوروبا المغايرة ضمن سياق تاريخي يؤول بالجميع إلى كونية مشتركة ما، كونية لا يُستثنى أحد منها.

لكن ما أسّسه الرحّالة الأوّلون شرع يتعرّض لفرز حاد في الفترة التالية التي رافقت الدخول العسكري إلى العالم العربي. وكان من المُلاحظ أن بعض المعنيين مباشرة بالعمل السياسي النضالي، كمحمد فريد ومحمد إبراهيم المويلحي وشكيب أرسلان، هم الذين تولّوا تطوير أسوأ ما حملته أفكار الطهطاوي وجيله، فيما وجدت العناصر المُنفتحة عند الجيل المذكور تطوّرها في اتّجاهات شتى على أيدي جرجي زيدان ومحمد كرد علي[٣] وطه حسين وأمين الريحاني. ومن دون أن تتماسك مواقف هؤلاء بالضرورة، شابها التراوح بين نسخ «الغرب» ككلّ لا يقبل الفرز والانشقاق، وبين المضيّ خطوات أبعد في معرفة ما عرفه جيل الطهطاوي والتعريف به.

(٣) إذا كان يصعب تصنيف معظم الرموز الثقافية ضمن تيارات محددة، إلّا بمعنى إجماليّ، وافتراضيّ، (الشيء الذي يعيد إلى الواجهة تلك الحيرة العامة التي اخلّت بفرص التماسك، والتلون، في النظر إلى «الغرب»)، فهذا يصح خصوصاً في محمد كرد علي الذي تجمع سيرته الثقافية بين آراء قصوى في الذم والمديح.

وفي هذا المزيج، الذي لا يخلو أحياناً من الغرابة، نقلت المجموعة الأخيرة، فعلاً، المعرفة بأوروبا إلى حقولٍ جديدة كالآثار الهندسية والمعمارية والرسم والنّحت وتنسيق المدن ومعرفة الآداب الغربية في نحو أدق، لكن هذا ما لم يَرِدْ دائماً بوصفه جزءاً مُتلاحماً في سياق تاريخيٍّ محدّد. واندفع محمد كرد علي إلى اعتبار أنه «لا عار في أخذنا عن الغرب، فقد سبق له أن أخذ عنا كثيراً»، فيما مضى طه حسين في مُحاولته البرهنة على أن إسلاماً يكونُ جزءاً من الشخصية الوطنية، لا يُنافي المُعتقدات الغربية الحديثة واتجاه مصر نحو الأوروبية، حاملاً على الأزهريين في مواقفهم الرجعية من الفكر السياسي والاجتماعي الحديث.

وفي الشق الناسخ للغرب من أفكارهم، استطاع كرد علي أن يتعامل بإيجابية مع ما رآه مفيداً من آثار الاستعمار الفرنسي في سورية، والاستعماريين الهولندي والإنكليزي في مستعمراتهما، وكذلك فعل الريحاني في ما خصّ النفوذ البريطاني في الجزيرة العربية، بينما ذهب طه حسين إلى أن توقيع مصر معاهدتي الاستقلال في ١٩٣٦ وإلغاء الامتيازات في ١٩٣٧، يحمل «التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المُتحضّر بأننا سنسيرُ سيرةَ الأُوروبيين في الحُكم والإدارة والتشريع».

وحين دان هؤلاء فَقْرَ بلدانهم وتَخَلُّفَها، كان تركيزهم يتّجه إلى الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية السائدة فيها، وإلى «استئثار طبقة الأغنياء والإقطاعيين بثروات الأرض»، علماً أنّهم لم يتجاهلوا «استبعاد العباد» على أيدي «شركات النفط والحديد» كما كتب الريحاني. غير أن اهتمامهم بالمسائل الاجتماعية والقيمية لم يُشَكِّلَ، إلّا في حالات استثنائية وعابرة، بنوداً صلبةً في برامجهم الفكرية التي لم تواكبها جهود نضالية ملحوظة.

صحيح أن الأفكار التي شاعت في «الحقبة الليبرالية»، وفي ظل الوجود الكولونيالي المباشر، كانت من هذا الصّنف الغائم التقدمية والتجريدي في كوسموبوليتيته، غير أنها لهذا السبب، ربما، لم تنجح في تأسيس مواقعَ صلبةٍ لها في قواعد المجتمع، وفي إرساء تقاليدَ لها طابعُ الدّيمومة والرسوخ. وما تبيّن لاحقاً أن الأفكار الأُخرى، التي احتجبت عن الواجهة خلال الطور «الليبرالي» ـ الكولونيالي، هي التي أحرزت هذه المهمة بنجاح وكفاءة.

ففي الطرف المُقابل لطه حسين والريحاني، كان محمد المُوَيْلحي، الذي توجّه

إلى أوروبا على أثر نفيه من مصر لمشاركته في ثورة أحمد عرابي، ومحمد فريد، الذي تزعّم «الحزب الوطني» الراديكالي بعد رحيل مُؤسّسه مصطفى كامل، أبرز من رسم الصّورة العدمية لأوروبا، وحضارتها، والتي تفاقمت كثيراً في ما بعد. فالعداءُ للاستعمار والاستغراق في اللّحظة السياسية كادا يُعميانهما عن رؤية أي شيء آخر، فلم يتردّد المُوَيْلحي في الحُكْم على قيم الغرب بوصفها تُنافي القيم الإسلامية، لإباحتها العهر والفجور والفساد، فيما الحريةُ والإخاء والمساواةُ التي ادّعتها الثورة الفرنسية، لا تُوجد إلّا في حضارات الشرق. وعادى الكاتب المصري الحضارةَ الصناعيّةَ، مُعْتَبِراً أن ازدهارها يُخفي بؤساً خالصاً، مع أنه أجاز فقط أن تُؤخذ منها العلوم والصناعات وحدها. فهي، في ما عدا ذلك، حضارة مادية واستعمارية، ولا إنسانية.

(٤) في الأدبيات الأكاديمية المعادية للاستشراق، يتكرّر تعبير (ومفهوم) «اختراق» الشرق وتقديمه الأنثويّ، ربما كانت «الذريعة» ان مستشرقاً هو د. ج. هوغارث جعل هذا التعبير عنواناً لكتابه الصادر في ١٩٠٤!

وعلى عكس أوصاف رفاعة، استحقّ «الأجانب» أوصافاً أخرى من المويلحي، فهم «نُهّاب الآفاق وسُلّاب الأرزاق وسُفّاك الدماء. أولئك الذين يُخادعوننا بزبرجهم ويبهروننا ببهرجهم». وهو لم يترك موقفاً رجعيّاً إلّا اعتنقه، ففضّل الزواج التقليديَّ وخضوعَ المرأة للرجل على الحُبِّ بينهما طريقاً للزواج، ورأى إلى بعث الماضي وسيلة للتقدم، ودافع عن قسر التاريخ المصري على الإسلام إذ «أيّ الأمرين أعظمُ نفعاً وأكثرُ ربحاً، أن يُعْرَضَ على أعيُننا تمثال أيبس وصورة إيزيس (...) أو أنْ تتداول الأيدي كتاباً للرازي؟». كذلك أيّد المويلحي السكوت على استبداد السلطان عبد الحميد كي لا يظفر الغرب بالشرق، وهو الموقف الذي دافع عنه «الحزب الوطني» حيث أشار محمد فريد إلى ملامح حرب صليبية جديدة تُشن على العالم الإسلامي لتنصيره.

ومن مُلاحظات للرجلين تبلورت تعابيرُ ذاك الهَوَسِ الذي استشرى لاحقاً، ومُؤدّاه ربطُ السّياسة والعلاقات الدولية بالشّرف والجنس والاغتصاب، وصولاً إلى إعجاب محمد فريد بالتّونسيين لحرصهم «على أعراض نسائهم، أنْ لا تخدم مسلمةٌ في دار مسيحي أو يهودي خوفاً مِنْ أنْ تصل يد البغاء إليها». وذَهَبَ المُويلحي، أشرسُ أعداء الغرب والغربية حينذاك، إلى أنَّ الفوارقَ بين الشّرع والقانون الفرنسي غيرُ قابلة للعبور، متوقّفاً عند الفسق واللواط وجرائم العِرض[٤]، مُبدياً ما يُمكن توقُّعه من

الانزعاجِ لحلول القانون محل الشريعة.

ولئن اتّفقا على أنّ عيوبَ مصر ومآسيها ترجع كُلُّها إلى الأجانب وحضاراتهم، دافع المويلحي عن كتابة القدامى واستخدام قالب المقامة، بما يفصله عن الأنماط الكتابية الحديثة، كما طالب الصّحفَ بالعمل بتقاليد الإسلام بدل الحذو حذوَ الصحافة الغربية! ورفض المويلحي وفريد، خصوصاً الأول، أشكال الفن الغربي للاأخلاقيتها، وتم التنديد بالمسرح الذي من الأفضل للمصريين والمسلمين أن لا يكتسبوا فنّه.

لكن المَيْلَ الذي عبّر عنه الإثنان، ومعهما في هذا أحمد زكي، تمثّل في العداء الحادّ للعادات والتقاليد وطقوس الأفراح والأعراس والرقص الشرقي(٥). ذلك أنَّ الأوروبيين يلتقطون عن هذا صوراً «يبيعونها في الأسواق الأوروبية وتنتشر هناك للاستهزاء والسخرية»، كما كتب المويلحي.

(٥) وهذا ما سنراه لاحقاً في الفكر المناهض للاستشراق، بوصفه، كما سنحاول البرهنة، فصيلاً من فصائل الفكر الحداثي الحديثيّ والانقلابي.

وباختلافات طفيفة ينطبق موقف المويلحي وفريد على شكيب أرسلان، المُناضل المباشر ضد سيطرة الغرب على الشرق، وإن بدا أكثر موضوعية واعتدالاً من المويلحي في الحُكْم على الحضارة الغربية، فهو، الذي آلمه تفسُّخُ السلطنة العثمانية وانهيارُها، حَكَمَ بوجود «هذا التضامن المتين بين جميع الأُوروبيين في وجه الإسلام والشرق بأسره»، ما يُوجب، في نظره، التضامنَ المُضادَّ باسم الإسلام، وتحت رايته. وكان لأرسلان أن أرسى، في النظر إلى أوروبا، دعائم الأسطورة التي انتعشت في ما بعد، ومُؤَدّاها أنَّ الدولة الغربية لم تتخلَّ فعلياً عن الدين، فـ

> «إن كانت حكومتها ذات صفة لادينية في القانون، فإنها تظهر في كل فرصة بمظهر ديني مسيحي (....) ولولا النظرة المسيحية ما كانت الحكومة الفرنسية تعضد (...) سائر المُبَشّرين الجائلين في الجزائر وتونس والصحراء والسودان الغربي».

كما سبقت الإشارة، لم يكن التيّار الذي مثّله المويلحي وأرسلان «التيّار» الغالب، لكن ما إن شرعت علامات الوهن تظهر على الجبهة «الليبرالية» ـ الكولونيالية، التي ضغطتها عوامل داخلية وخارجية، سياسية واقتصادية حتى تراجع المُنفتحون على «المِثال» الغربي، من غير تَمَثُّلِهِ مفسحين المجال لعودة المكبوت

ظافراً وقوياً. وحتى طه حسين القائل بأوروبية مصر ومتوسطية عقلها (!) راح يكتشف

> «انّ المُستعمرين في هذا العصر الحديث يُوشكون ان يفرضوا على المسلمين ضروباً من العلم قد تُخرجهم من الجهل، ولكنها ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم وتُفنيهم في الأمم المستعمرة إفناء».

على أن هذا المكبوت لم يكن مصدره في الاحتلال نفسه، بل في لاعادية الطرف المحتلّ والطريقة التي بموجبها نُظر إليه ممن وقع عليهم الاحتلال. فالمثقفون العرب والمسلمون، حيال التّماسّ بالغرب، راحوا «يُؤوّلون، حيث حسبوا أنهم يصفون»، بحسب وضّاح شرارة، وجاء تأويلهم «صدى لفلسفاتهم الضمنية ولمناحي تعليلهم للظرف التاريخي المحلي». وما كانوا يُؤوّلونه، ويُرتّبون الكون على أساسه مراتبَ وطبقاتٍ، لم يكن مُجرّد غزو عسكري عرف العالم الإسلامي الكثير منه، بل كان تحويلاً للعالم المُعطى بكامله، باقتصاده وثقافته وقيمه وإيقاعات حياته. وهو تحويل يدخلُ في أدقّ ثنايا العلاقات الأهلية القائمة، فلا ينجو مطلق شيء من تأثير هذا الاستعمار المسوق بقوة الرأسمالية الحديثة، وكأنّما التأثير الوافد من القوة إلى حدّ يستحيل عليه، معها، أن يتعايش مع الموروثات والمألوفات القديمة.

وبحسب شرارة كان الحسّ الزمني نفسه أبرز موضع ظهر فيه الكسر الذي أحدثه الغرب. فالزّمن كان «مُمتدّاً ومُتّصلاً، متتابعَ الحلقات، يتصدّره حدثٌ داخلي هو الإسلام»، حتى إذا انكسر، انشطَر المسلمون إلى ثُنائيات لا يُرى العالم من دونها (أمس واليوم، القديم والجديد). وفي هذا يلحظ المفكّر اللبناني، الذي يستشهد شكيب أرسلان على ذلك، أن وفادة الغرب إنما ترافقت مع ظهور «تحول كبير على العلاقة التي تربط المسلم بالموت». فالموت صار، في عرف المثقفين المسلمين، نوعين.

> «موت من اجل الحياة وهو الذي حثّ عليه القرآن (...) وموت لأجل استمرار الموت، وهو الذي يموته المسلمون في خدمة الدول التي استولت على بلادهم».

ومِثْلُ هذا الغرب لا يمكن أن يبدو، في نظر المعجبين به وخصومه معاً، إلّا جوهرياً جدّاً وواحديّاً جداً، بحيث لم يعد ضرورياً نشوء أي تجربة فعلية تضيف شيئاً إلى هذا الجوهر التام بذاته. فسلامة موسى، مثلاً، ومن ضمن نظرته التطوّرية،

رأى في الشرق والغرب «مرحلتين مُتعاقبتين من مراحل التطور البشري»، ما يستدعي أن تقوم المرحلة التالية بإلغاء السابقة والحلول محلها. وفي المقابل وجد خصوم الغرب أن جوهريَّتَهُ وواحديَّتَهُ تستدعيان، لمقاومته، جوهريّةً وواحديّةً لا يُوفّرهما غيرُ الإسلام، ـ مقاومة تأخذ أشكالها في حميميّة الجوامع والأزهر، فيما تُستقى تسميتها من فرضية تاريخٍ جوهريٍّ لا يني الصليبيون وغيرهم من أشباح الماضي يتكرّرون فيه.

(٦) راجع مقالته «اوروبا، اوروبا» في بعض وجوه المسألة الغربية»، في كتابه **الواحد نفسه ـ مقالات في السياسيات الإسلامية ـ العربية**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٤٧ ـ ٣١٧.

(٧) شهدت القاهرة إبان المرحلة الناصرية انتعاشاً لا سابق له في الادبيّات اللاسامية، لكنها ايضاً مهدت لانتعاشات تالية تجاوزت ما سبق.

وفي نظرة شاملة وبدئية كهذه، يستحيل أن يلوح الغربُ بوصفه انشقاقاً وتفاوتاتٍ أيضاً، إن لم نقل أساساً، كما يستحيل أن يبدو على شاكلةِ كيفياتٍ ومؤسساتٍ ومهاراتٍ واختيارٍ مُحَدَّدٍ لما هو، في تجربة الغرب، نافع أو معقول. أي، بكلام آخر، يستحيل أن يبدو الغرب كما هو واقع الحال. فالاقتصاد، مثلاً، على رغم إدراك بعض المثقفين المسلمين لدوره في السيطرة الغربية، يبقى «عارضاً لطارىء أعمق (...) يُطاول العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع ولا يقتصر على الامتلاك والقوة»[٦]. وما يصحّ في هذه «الجزئية» يصحّ في سائر «الجزئيات» التي لا يعدو الغرب أن يكون حصيلتها وحصيلة تناقضاتها.

كان ردّ الأمور إلى الجوهريّ مقدّمةً ضروريةً لتجريد الغرب بالكامل، والتعاطي معه بوصفه ذاتاً مكتملة عارية من كل معنى يحفّ به. وبات هَوَسُ ردّ الغرب، بالتالي، إلى الجوهري، ومن ثم استحضار الجوهري الإسلامي في مقابله، يرسم العالم بصفته حرب نماذج تامّة.

وما أضافته الحقبة الراديكالية، القومية ـ الاشتراكية، إلى هذا، أنها ثَقَفَت هذه الجوهرية وحدَّثتها، فالحروب الكثيرةُ التي خاضتها (العالمان الأول والثالث، العرب واليهود[٧]، التقدم والتخلف)، والتي كانت كلها تصب عند نهاية عملية واحدة، ترافقت مع التباهي بدولة وجيش وبيروقراطية واقتصاد، وهي كلُّها غربية المنشأ في صورة أو أخرى، نيط بها إحداثُ التّحرير والخلاص. لكن أهمّ من هذا كلّه ما مارسته الحقبة الراديكالية على ساحتي المسائل القِيَمية والوعود الإنجازية. فهي

(٨) انظر نديم البيطار، **حدود الهوية القومية - نقد عام**، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣١ - ١٩٦.

كانت، حيال الأولى، تمزج المُزايدة الإسلامية على الإسلاميين، في الإعلام والتعليم وبناء المساجد، لإخضاع الجبهة الداخلية، مع الاستحضار النشط للقيم المتوارثة إبّان النزاعات مع الخارج الغربي والإسرائيلي. لكنها، من الناحية الأخرى، كانت تُسرف في إغداق الوعود الخلاصية التي لا يفعل العجز عن تلبيتها إلّا تعميم الإحباط على مساحة هي المساحة نفسها التي أعتقت الوعي الإسلامي المُستجدّ والواثق. وبهذا كله كانت مُساهمة الحقبة الراديكالية أساسية في تكريسِ التّفريغ اللاحق لمعنى «الغرب»، والذي أضحى مُطالباً، ومن دون انقطاع، أن يكونَ كبش محرقتها.

ربما حملت «حركة التحرر الوطني العربية» تيّارات تهجس بالاستفادة من النموذج الغربي، في مناخ الصراع مع الغرب السياسي والاقتصادي. لكن الواضح، وكما دلّت التجارب الكثيرة على الأقل، أنّ الصراع هو ما غلب في آخرِ الأمر، وهو ما تشكّلت على ضوئه الصّور والمعاني.

بهذا المعنى ظهر المأزق جليّاً في الأعمال العربية (وغير العربية) التي تصدّت لمنظومة الفكر الناقد للاستشراق، في ظل مُشاركَتِهِ خلفيّاتِهِ السياسية النضالية، أو المُعادية للإمبريالية. وقد تبدّى، تالياً، كم أنَّ الصدور عن موقع نضاليّ يُشوّه القُدرة على رؤية «الغرب» و «الشرق» في آن. وأستشهدُ، هنا، واحداً من الذين نقدوا بحدّة آراء سعيد، قصدتُ المثقّفَ القوميَّ العربيَّ، اللبنانيَّ، نديم البيطار، والذي مثَّلَ، في مُساجلته، الصوتَ القوميَّ النقيَّ، في مقابل قومية من نوع آخر سوف نتطرّقُ لاحقاً إليها. فالبيطار لا يكتفي بالتّمسّك بالتاريخ الواحد الذي تتعاقب الشعوب على دخوله، بل يمضي بعيداً في تقنين هذا التاريخ على نحو قاطع ومُلزم. أي أنّ قومية البيطار أبسط من قومية سعيد، إلّا أنها، نظراً لاقتصارها على كونيّة مُقنّنة لا تُخالطها أيّة نسبية ثقافية، أبعد منها عن العُنصريّة والجوهريّات التي لا تتغيّر، بما في ذلك الجوهريّة الأوروبية المزعومة. مع ذلك يتساوى الاتجاهان في فقرهما حيال فهم وقائعَ مُعَيَّنَةٍ وتجاربَ بعينها، الشيء الذي يرفعهما معاً عن «الجزئيّات»[٨]، ويُفضي إلى تضخيم «جُزئيّةٍ» واحدة على ما عداها، يحتجبُ «الغرب» وراءَها احتجابَ الغابة وراء شجرة. وإذا كانت عنصريّةُ الغرب هي جُزئيّةَ سعيد، فإنَّ قوميَّتَهُ وقوانينَ هذه القومية هي جُزئيّةُ البيطار التي يُصار من خلالها، بحسب وصف شرارة، إلى صوغ

«العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع».

لقد حدّد البيطار الكثير من عيوب الفكر السعيدي[٩]، لكنه خشيَ أن تحول الهويّاتُ الصغرى، بما تستبطنه من احتمال عنصري، دون التاريخ القومي ذي القوانين التي عملت أوروبا بموجبها، والتي لا بُدَّ، في رأيه، مِنْ أنْ يعمل العرب بموجبها أيضاً. لا بل خشي أن تَحُولَ هذه الهويّات، على ما فيها من بعثرة، من جهة، وثبوتٍ، من جهةٍ أُخرى، دونَ وجودِ الأُمم نفسها[١٠]. وتحت وطأة القوانين، تصير التواريخُ، الغربيّةُ والعربيةُ، عطالة كبرى لا تُوفِّرُ «القوانينُ» غيرَ الجهل المطبق بها، كأنْ يستثني البيطارُ من مفاعيل التّخلف الذي ينسبه سعيد، حصراً، إلى الاستشراق، كلّاً من «ليبيا، مصر (الناصرية)، اليمن الجنوبية، سوريا، الجزائر، العراق، المقاومة الفلسطينية»، أو أنْ يُدافع عن الاستعارة الثقافية شرطَ أن تُستخدم الثقافة المُستعارة على نحو إيجابي، إذ

> «البلدان الشيوعية استعارت واقتبست (...) عن الثقافة الغربية، ولكنها لم تُصبح نيلاً لهذه الثقافة او للولايات المتحدة»[١١].

(٩) يقول، مثلاً، وبحذلقة، في معرض نقد الجوهريّة التي يُسبغها سعيد على الفكر الاستشراقي بطريقته الحاسمة والجازمة، «إنّ المؤلف يكتب بأنّ عدد الكتب التي تعالج الشرق العربيّ، والتي صدرت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠ يقدّر بستين الف كتاب تقريباً»، ثم يضيف بأنّ «الاستشراق يتميز كلّياً بالعدوانية كاداة ثقافية (...) هذا يعني انه قرا او اطّلع على الستين الف كتاب فلم يجد بينها ما يتعارض مع ذلك التحديد»، **المرجع السابق**، ص ١٥٧. ويدافع ضدّ مدّ العنصرية على تاريخ الغرب باكمله، إذ «حالياً نجد، على العكس، انّ كلّ مثقف [غربيّ] يعبّر عن افكار عنصرية، يُتّهم راساً من قِبل ابناء بلده انفسهم بانّه احمق، متزمّت، دون مشاعر، ضد الفكر، ونازيّ حديث»، ص ١٦١. ويضيف في مكان آخر، «إننا نجد بين المستشرقين، مثلاً، عدداً قدّم نقداً سلبياً حول الإسلام ومحمّد، ولكننا نجد، من ناحية اخرى، انّ مجموعات اوسع واكبر بكثير كثير من الباحثين الأوروبيين، كانت تقدّم لبتداء من القرن الثامن عشر، نقداً اشدّ بكثير كثير ضدّ المسيحيّة والمسيح والكنيسة»، ص ١٦٦.

(١٠) يتساءل البيطار بحدّة في مواجهة كلام سعيد على «افتعال» المستشرقين الجنسيات، «هل يعني هذا ان ليس هناك أُمم، عرب ويهود إلخ...»، **المرجع السابق**، ص١٦٣. كما يلحظ بحقّ، من عداء سعيد للتعليم الجامعيّ الغربيّ «ارجاع مقاليد التعليم والتثقيف (...) إلى ائمّة المساجد، الفقهاء والكهنة»، ص ١٨٢، ما لا يمكن ان تهضمه النسخة الأصلية العلمانية للقومية.

(١١) **المرجع السابق**، ص١٧٩. بالمعنى نفسه يستشهد البيطار، في ١٩٨٢، بدراسة سبق ان اعدّها في ١٩٦٥، وخلص منها إلى «القول بضرورة سحب مكاتب الإعلام العربيّ من اميركا ونقلها إلى آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية، لأن الاختلاف الجذري، بين اسباب اخرى، القائم بين المرحلة التاريخية الانتقالية الجذريّة التي نحياها، والمرحلة التاريخيّة، الاستاتيّة، إيديولوجياً وسياسياً، التي تحياها اميركا، يجعل حتى الحوار المُثمر، وليس نقط التفاهم والتعاون معها، امراً غير ممكن (...) وبالتالي فإنّ المواجهة المتعدّدة الجوانب ضدّ اميركا، تكون الطريق الوحيدة التي يمكن لنا متابعتها في معركة تحرير فلسطين». ص ١٦٩ ــ ١٧٠. غنيٌ عن القول انها نصائح تلتقي

ولئن تكفّلت سنواتٌ قليلة بالبرهنة على فقر صورتي «الغرب» و «الشرق» عند البيطار، فإن الصورتَيْن، عند الماركسيين العرب من نُقّاد سعيد، لم تصمدا زمناً أطول. فقد طرحت أفكار سعيد قُفّازَ التّحدي في وجه هؤلاء[١٢] الذين لا يُمكنهم الموافقة، إطلاقاً، على إدراج ماركس نفسه في خانة الاستشراق، ولا الموافقة، ضمناً، على مذهَبَي نقد الاستشراقيين الأقْصَيَيْن المدموجين دمجاً فيه: النّسبية الثقافية القصوى التي تُعارض التّصوّر الماركسي الواحدي للتاريخ، والكونية الثقافية من زاوية نفورها من الديالكتيك المادي.

وكان المثقف السوري صادق جلال العظم أحد الذين تَصَدُّوا لسعيد، إذ نشر، في ١٩٨١، مقالةً حملت عنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً»[١٣]، وَجَّهَ إليه فيها انتقادات بعضُها حادّ، وبعضُها صائب، لا سيما ما يتعلّق بلاتاريخيّة تحليلاته. مثلاً، لم يُؤيِّد الاحتلال الإنكليزي للهند للأسباب الاستشراقية التي يعزوها إليه سعيد، الشيء الذي لو صحّ لعنى «تناقضاً بدائياً وسخيفاً في وعيه»، بل فعل ما فعله عملاً بنظريته الجدلية المُتماسكة في نظرتها إلى التطوّر والتجاوز عبر احتدام التناقضات[١٤]. وفي نهاية مقالته يضع العظم يده على بعض نُقاط التّقاطع بين الفكر السعيدي والأفكار «الإسلامانية» الرائجة في مناخ الثورة الخمينية، والتي تُضَخِّمُ خرافة الخصائص، مُركِّزةً على «القَطْع» مع «الغرب».

وبدوره أصدر المثقف الشيوعي اللبناني الراحل مهدي عامل كرّاساً يدافع فيه عن ماركس في الرّواية السعيدية[١٥]، فيُشير إلى «القومي» في فكر سعيد، ويتّهمه بالانزلاق إلى اللّاعقلانية، منتهياً بإدانة البنيوية والعدمية والنيتشوية والتجريبية[١٦].

مع ما ورد تكراراً في مقالات كتبها إدوارد سعيد في التسعينات عن ضرورة التوجه إلى راديكالية هوامش المجتمع الأميركي وأطرافه.

(١٢) في الفترة نفسها التي صدر فيها كتاب **الاستشراق**، اصدر بريان تيرنر عمله **ماركس ونهاية الاستشراق** الطامح الى تحرير الماركسية من الهيغلية والواحدية الأوروبية بوصفهما جذر ما هو استشراقي فيها، برأي الكاتب. الكتاب صدر في لندن (١٩٧٨) عن جورج الن اند انوين، وترجمته مؤسسة الأبحاث العربية في بيروت، واصدرته في ١٩٨١.

(١٣) اعيد نشرها في، صادق جلال العظم، **ذهنيّة التحريم - سلمان رشدي وحقيقة الأدب**، شركة رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص ١٩٩٢، ص ١٥ - ١٣٩.

(١٤) **المرجع السابق**، ص ٤٦.

(١٥) انظر مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ - ماركس في استشراق إدوارد سعيد**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦.

(١٦) **المرجع السابق**، ص ١٠ و٣٣ و٥٤ وما يليها.

لكنّ صادق جلال العظم يميل إلى الموافقة على أن ما يقصده سعيد بالاستشراق، ينطبق على الفكر البورجوازي والاستعماري الغربي. فهو، على النقيض من نَشْرِ سعيد له على الزمن الأوروبي كلّه، «ظاهرةٌ حديثةٌ حقاً وفعلاً، أفرزتها القوى الحيّة لتاريخ أوروبا البورجوازية في العصر الحديث»[١٧]، وهو، بالمعنى الماركسي الأرثوذكسي، نتاجٌ للعوامل الاقتصادية لا سببٌ لها، إذ إن سعيد، في عرفه، يُبالغ في التعويل على «الخطاب» وأهميته. وبالمعنى إياه يمضي مهدي عامل في التوكيد على الفوارق بين «فكر بورجوازي مُسيطر» و «فكر پروليتاري ثوري» في الغرب.

والحقّ أن النقد الماركسي، مُمَثَّلاً، هنا، بالعظم وعامل، ينطلق من خلافيّة قصوى غير قابلة للرأب بغير الحسم الثوري، وإن كان مصدر هذه الخلافيّة «الطبقة» وما يترتّب عليها من استغلال وصراع، لا ثنائية الشرق/الغرب. و «جزئيّة» الطبقة المتضخّمة بما يجعلها رمزاً لـ «العلاقة بالزمن والتعبير والموت والواقع»، تحجب ثراءً شديد التعقيد والتناقض. فماذا، مثلاً، لو أنّ الپروليتاري الغربي تبدّى، في هذه الحالة أو تلك، عُنصريّاً حيال «الشرق»، أو لو أن البورجوازي لم يتبدَّ كذلك. فإذا أضفنا، على الأقل في الماركسية العربية، هذا الاحتقار المُعلن لـ «الخطاب»، والتعويل الكامل على «حركة الواقع الموضوعي»، لوجدنا أنفسنا، نتيجة تضخُّم «الجُزئيّة» المذكورة، حيال عُدَّةٍ فكريّة لا تكفّ عن التشكيك بفكريّتها، وعن النظر غير المتوازن إلى العالم المحيط تالياً.

أبعدُ من ذلك أنَّ أحداثَ منطقةِ الشرق الأوسط، وصعودَ القوى الأصولية للحلول محل قُدامى القوميين والماركسيين، جاءت تُعلن كيف أنَّ القُدرةَ على اختصار العالم في جُزئيّةٍ متضخِّمة، ليست قُدرة متساوية بين الجميع. فالأصوليون يملكون المزايا المطلوبة ليكونوا الأُصلاء في أداء هذه المهمة، فيما الماركسيون والقوميّون التقليديون، يُعيق حركتَهم اشتراكُهُم في جزء من العقلانية الأوروبية، أو إقرارُهُم بمُشاطرة الغرب بعضَ تاريخه. إنهم يُمَهِّدون للأصيل الموعود الذي لا يلبث أن يُنحيهم جانباً بصفتهم بُدلاء لا حاجة به إليهم[١٨].

(١٧) ص. ج. العظم، **ذهنية التحريم**، سبق الاستشهاد، ص ٢٣.

(١٨) لئن اصبحت تجربة حزب توده الشيوعي الإيراني مع نظام آية الله الخميني، مَثَلاً ساطعاً على بلوغ الاستبدال شكلَ الإلغاء الكامل، فإنّ ثمّة حالاتٍ فرديّةً كثيرةً عرفها اللبنانيون وغيرهم، منها مصرع مهدي عامل نفسه بطريقة مؤلمة.

النموذج ـ الطيف

إذا كانت تعرية المسائل من معناها وتاريخها إحدى مُواصفات الوعي الذي يُخاطب إحباطات أطلقَها هو بنفسه، عبر اختراعه كبشَ محرقة، فإن التعرّي الكامل من المعنى هو ما يَتَحَصَّلُ حين تُحرِزُ الصورة والنموذج المُجرّدان آخرَ انتصاراتهما على الواقع والتاريخ الفعليين. ولا بأس، هنا، من عَرْضِ قَدْرٍ من الشّواهد على ما نقصده بالصُّور والنّماذج، بصفتها خلفيّةَ مُعظم ما يجري منذ ما قبل الحقبة الراديكالية، وإن كانت الحربُ عليها قد تفاقمت في الحقبة المذكورة.

فالتاريخ الفعلي يملك صفحات من العداء المر القديم بين العرب والفرس، لم تنجح الوحدة الدينية في تذليله. وقد تجدّد العداء، الذي عبَّر عن نفسه قديماً في الانفصال المذهبي، مع الحربِ المهولة بين العراق وإيران على مدى الثمانينات. إلّا أن ذلك لم يُؤسِّس، لا عند الجماهير ولا عند المُثقفين، لذاك الموقف القاطع والشامل كما نعهده حيال «الغرب»، ولا سيّما الولايات المتحدة. ومن ناحية أخرى أقدَم الكثيرونَ من السياسيين العرب والمسلمين على اتّباع سياسات قريبة استراتيجياً من السياستين الأميركية والأوروبية الغربية، لكن هذا لم يترافق مع الانفتاح على الجوانب المتصلة بالنموذج الغربي في المجالات الثقافية والقيمية. وإذا صحَّ أن هذا الوصف ينطبقُ على ما قبل الحقبة الراديكالية، فإنه ينطبق، خصوصاً، عليها ـ هي التي عَرَفَتْ تعاظم المصالح الاقتصادية المشتركة وبدايات الثّقافة الشعبية «الغربية» العابرة للحدود ، لكنها عرفت أيضاً تنامي المخاوف من ردود الفعل الجماهيرية الواسعة و «المنظّمة».

وفي ما يتعلّق بالأحقادِ التّاريخية تحديداً، فإن روسيا ارتبطت بأَمَرِّ التجارب وأشرسِها مع السّلطنة العثمانية يوم كانت هي الدولة الإسلامية، لكن هذا لم يَحُلْ

دون ارتباط المسلمين الأشدّ رغبة في «الثأر» من الغربِ، بعلاقاتٍ شديدةِ الوُدّ مع روسيا السوفياتية، لمجرّد أنّها تُواجه الغرب. هذا مع العلم أن أغلب أولئك المُتعاطين إيجاباً مع الروس، في الحيِّزَيْن السّياسي والإستراتيجي، كانوا من عُتاةِ التّحفّظ عن الشيوعية، تبعاً لما هو «غربي» فيها (الإلحاد خصوصاً). وبالمعيار نفسه كانت إيطاليا، المهجوسةُ منذ وحدتها في أواخر القرن الماضي باحتلال الحبشة، من أوائلِ البُلدان التي وضعت يدها، هذا القرن، على أراضي السّلطنة في ليبيا، في ١٩١١. ولاحقاً، وفي عهد موسوليني، شَهِدَ اللّيبيون بعض أقسى القمع على أيدي الفاشيين الإيطاليين، إلّا أنَّ ذلك كله لم يصنع، في الثّقافة العربية والإسلامية، تيّاراً حادّاً في مُعاداةِ الفاشيّة الإيطاليّة، حتى لا نقول إنَّ العكسَ بقيَ أقربَ إلى الواقع.

أمّا القوميّة العربية في المشرق، والتي بدأت حركةً مُضادةً للسلطنة العثمانية وتَشَرَّبَ رموزُها نُتفاً من ثقافة الغرب، أو بعض ملامح تجربتها القومية على الأقل، فانتهت أقربَ إلى مُعاتبةٍ خجولة على الـ ٤٠٠ سنة، وهي مُعاتبةٌ لا تُمكن مقارنتها بالعداء للغرب الذي كان يُجَدِّدُ ذاته بذاته تلقائياً. وعندما أدى احتلال لواء الإسكندرون السوري، المتنازع عليه مع تركيا أواسط الستينات، إلى التذكير بالمُشكلة القديمة العربية ـ التركية، اقتُصِرَ التّذكُّرُ على صوتٍ أقليٍّ وهامشي عبَّر عنه المسيحيون والعلويّون السوريون أساساً. أمّا النبرة الأكثريّة فردّت عيوب العلاقة مع تركيا، وصولاً إلى احتلال الإسكندرون، إلى «الغرب» الذي تأثّر به الأتراك في عهد أتاتورك.

أبعد من هذا، لا يُمكن إلّا أن تستوقفنا الحدّة التي تعتري الكثيرين من المُثقّفين العرب والمسلمين المُناهضين لـ «الإمبريالية» عند التّطرق إلى الفكر اليوناني، الذي تمّ التعارف على أنه الجدّ الأعلى للتقليد الثقافي الغربي، بسائر جوانبه الفلسفية والأخلاقية والسياسية والجمالية. ففي مُحاكمته يميل المُثقفون العرب والمسلمون إلى الفَرْزِ والمُفاضلة بينهم وبينه، أو بين العناصر التي يتشكّل منها، على ما يفعل المُقرّبون منهم إلى التأويلات الأُصولية. أو يؤكّدون على أهمية المُترجمين «العرب»، وبما يفوق أهميّة المُؤلّفين اليونان، كما كان يفعل القوميّون في المرحلة ما قبل الراديكالية، وكما لا يزال يفعل بعض المثقفين الأقليّين من ذوي التأثّر بالفكر القومي، من غير أن ينسوا التذكير بـ «العناصر الملحمية» في الشّعر الجاهلي، ليكون

هذا بمثابة الرّد النّدّيّ على الشعر الملحمي اليوناني[1].

وهكذا نرانا حيال مشكلةِ نموذجٍ، قبل أنْ تكونَ مُشكلةً سياسة ترتبط بمصالحَ ومخاوفَ واشتباكٍ فعلي. وأغلب الظن أنه، لهذا السبب بالذّات، تحتل نبرة العداء لأميركا، خصوصاً، تلك الأولوية التي تحتّلها في النتاج العربي، إذ لو اقتُصِرْنا على النّطاق السياسي وامتدادِهِ العسكري، لصعب التّوصُّلُ إلى تفسير مُقنع. أي أنَّ إحرازَ الصورة والنّموذج المُجرّدين الغلبةَ على الواقع والتاريخ الفعليّين، هو وحده ما يُجيز الموقف العربي ـ الإسلامي من الولايات المتحدة التي أضحت، منذ عقود قليلة، رمزَ العَيْب الغربي كله وتلخيصه[2].

فما دام أنَّ العداء السياسي يرجع إلى الصليبيين، في أكثر التقديرات سخاء، فالأحرى أن يسودَ التّطرّف، ما دام لا بُدَّ من استحضارِ الصليبيين والتطرف حيالهم، في وجه أوروبا وحدها. فهذه، بحسب التّأويل اللّاتاريخي السائد، وريثة الصليبيين المباشرة، وهي المسؤولة المباشرة عن «اغتصاب» فلسطين، والمُتسبّبة مؤخراً في غَضِّ النّظر عن مذابح البوسنة. والحريُّ أن يسود الاعتدال، في المقابل، في كراهية أميركا التي لم تخرج إلى العالم إلّا في هذا القرن، فيما ارتبط خروجها بمبادىء ويلسون التي لاقت استحساناً كبيراً عند العرب يومها، وذلك في زمن لم يكونوا قد اكتشفوها أو اكتشفوا نموذجها.

(١) ربما كان بعضُ كتاباتِ القوميّ ـ الأصوليّ محمد عمارة مثلاً يزخر بهذه العوارض. كما يعبّر عن الميل نفسه حسن حنفي الذي يستهجن أنه «إذا اردنا ان ننهض بالآداب العربية عدنا إلى الأدب اليونانيّ وترجمناه (...) وإذا ما اردنا تأسيس الدولة المصرية الحديثة ترجمنا كتاب **السياسة** لأرسطو»، كما يستهجن «الحديث عن الديموقراطية الأثينية ودستور أثينا مع انّ الأقرب لنا حضارياً الحديث عن الشورى». ولا يلبث الاستهجان ان يصير غضباً معلناً، فـ «كانّ الحضارة اليونانية معجزة فريدة...» **مقدّمة في علم الاستغراب**، سبق الاستشهاد، ص ١٢٤ ـ ١٣٦ و١٣٣. امّا الكاتب الإسلامي انور الجندي فاعتبر احد «سموم الاستشراق والمستشرقين»، الدعوى بانّ الفكر الإسلاميّ يستمدّ بعض مقوماته من الفلسفة اليونانية والقانون الروماني»، عن جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وفي المقابل، وكما المحنا قبلاً، لم يوفّر إدوارد سعيد اليونان القديمة في هجائه الغربَ وجذور الاستشراق البعيدة.

(٢) هنا، وكتتمة ثقافية لاحقة، نشأ في التوظيف السياسيّ لثقافة العداء للاستشراق، تعديل ملحوظ لم يؤدّ إلا إلى توكيد الطابع الخرافي للثقافة المذكورة، فلمّا كان نقد الاستشراق يطال اوروبا اساساً، بات المطلوب، في الخلاصات السياسية، ان تُنسب إلى اميركا الصفات التي يفترض انها اوروبية، او ان توصف اوروبا الاستشراقية ويُستنتج منها، اساساً، اميركا» التي ورثت الاستعمار القديم».

وإذا جاز اعتبارُ الشّعراء المهجريين، اللبنانيّين والسوريّين، بين أوائل المُكتشفين العرب لأميركا، فإن أحكامَهُم القاطعَة وسوداويَّتَهُم تَصْلُحُ أن تُشكّل نذيراً بالموقف اللاحق. فالشاعر فيهم رأى إلى «المدينة»، «بالرغم مما هي عليه من تقدّم صناعي، وبالرغم مما فيها من أسباب الراحة ووسائل العمران، وبالرّغم من الكهرباء وما نجم عنها من أسباب اللّهو والمرح وتخفيف الآلام، مدنيّةً فاسدةً، أفسدت ما في كيان الإنسان من عناصر البراءة والحب والطهارة التي منحته إياها الطبيعة»[3]، إلّا أنّه إذا حقّ لشعراء مهاجرين أن يُهْرَعوا إلى هذا الحضن الرومنطيقي - الرّوسووي (نسبةً إلى روسو)، فإن الأمرَ يصبحُ صعبَ الاحتمال لدى انطباقه على التيّارات الأعرض لشعوب بكاملها. وبالمعنى نفسه يُضحي الرومنطيقي والرّوسوويّ عند الشعراء، تبسيطاً تعميمياً لا يخلو من مخاطر، حين تأخذ به نخبٌ وكتلٌ شعبية على السواء.

(٣) وديع ديب، **الشعر العربي في المهجر الأميركي**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ص ١١٢.

(٤) انظر، رافائيل باتاي، **العقل العربي** (بالإنكليزية)، تشارلز سكريبنرز صونز، نيويورك، ص ٥٤.

بدوره لا يستوي القولُ إنَّ مشكلة فلسطين هي السبب في الموقف العربي - الإسلامي من «الغرب»، إذ أن روسيا الشيوعية لم تكن قليلة الحماسة والفعالية في تمكين الدولة العبرية وإمدادها، عبر تشيكوسلوفاكيا، بصفقة السلاح الكبيرة الأولى لجيشها. أما في ١٩٦٧ حيثُ عملت هزيمة حزيران (يونيو) على تعبئة الجوّ العربي كله بالعداء لأميركا، فالواضح أن ضخامةَ الهزيمة ودرامِيَّتَها كانتا تُمليان البحثَ عن عدوٍّ ضخم ودراميٍّ كالولايات المتحدة، بحيث يُصار إلى تفسير الهزيمة وتبريرها. صحيحٌ أن أميركا دعمت إسرائيل ومدّتها بالسلاح والمُساعدات، وهذا ربما كان سبباً وجيهاً لنزاع عربي معها على غرار النزاعات التي تطرأ بينها وبين دول أخرى في العالم، كاليابان أو بلدان أوروبا أو الهند التي كثيراً ما أخذت على واشنطن دعمها باكستان. لكن الصحيح أيضاً أن مُقدّمات الطرح العقلاني للنزاع، بل الصورة الدقيقة عن النزاع هذا، غير متوافرة أصلاً. ففي ٦ حزيران، أي بعد يوم واحد فقط من بدء حرب الأيام الستة، جرت مكالمة تليفونية باتت شهيرة بين الرئيس المصري والملك الأردني حسين، تُلخّص النزاع كما يُعايش ويُفهم و... يُلفّق: لقد أكّد عبد الناصر في تلك المكالمة، أربع مرات، على ضرورة إصدار بيان يتهم الطّيران الأميركي و(البريطاني) بالتدخّل لمصلحة إسرائيل[4].

والرّاهن أن المشاعر المُعادية للعرب ومواقفهم، من عنصرية أو سياسية، لم تظهر في المجتمع الأميركي على نطاقٍ واسع قبل الأزمة النفطية في ١٩٧٣، خصوصاً أن الولايات المتحدة، على عكس أوروبا الغربية القريبة من العالم الإسلاميّ، ترى إلى أميركا الوسطى مصدر «الخطر الديموغرافي» عليها.

(٥) في كتابه **المستشرقون والإسلام** وجد زكريا هاشم أن بين المستشرقين النادرين الذين يستحقون المديح جون فيلبي لأنه اشهر إسلامه، مع ان فيلبي كان، بحق، جاسوساً. عن ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٣٧ ـ ٣٨.

وفي آخر المطاف يبقى أن إشكال العرب مع «الغرب» الحديث يرقى، في أقل التقديرات سخاءً، إلى زمنٍ أسبق بقُرابةِ قرن على نشأة إسرائيل. فهذا الإشكالُ بالتحديد هو الذي نقرأُ، اليوم، على ضوئه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، ومن ثمّ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وهو الذي يَتَشكّل على أساس قراءتنا له معظم عناصر صورتنا عن النفس والآخر.

في هذا الجنوح نحو مُصارعة النّموذج، وهو خليطٌ من واقعٍ في حدّه الأدنى وأوهامٍ في حدودها القصوى، يكشف الكُتّاب الأصوليون السّرَّ، من حيث يدرون أو لا يدرون، حين يُبالغون في إصرارهم على أن المشكلة هي مع «الغرب» بالمعنى الثّبوتي والإطلاقي للكلمة، قبل أن تكون مع سياساته وحروبه ووقائعه الفعلية، حتى ليُمكننا القولُ إنَّ اللغةَ الأصوليّةَ هي زلّةُ اللسان الفرويدية للغة القومية ـ الاشتراكية ـ التحديثية. فكُلّما جهدت هذه الأخيرةُ في التأكيد على أن المشكلة مع السياسات الغربية، أتت الأحداثُ المشوبة بالهيجانات الجماهيرية لتنقض قولها وتعزّز الحُجّة الأصولية الخام. وكم كانت تنقشع هذه الصلة على طبيعتها، ويتبدّى أن الأساس هو النموذج، لا السياسات الفعلية(٥)، مع لجوء القوميين والاشتراكيين والحداثيين إلى المواريث والأسلاف في الإيديولوجيا والنموذج المحليين، بقصد «كسب الجماهير» في أوقات الضيق والتوتّر.

والحقّ أن بعض لحظات الغضب التي لم تَكُفَّ عن الانفجار في وجه أقليات العالم العربي، وهي أقليّاتٌ لا يُعْتَدُّ طبعاً بقوتها العسكرية ولا بمخاطرها السياسية، تنمُّ عن هذه المشكلة العميقة التي يُثيرها النموذجُ الغربيُّ كما تُجَسِّدُهُ الأقليّاتُ إياها، ولو في نحوٍ مُشَوَّهٍ غالباً. فكُلّما استحال «الثأرُ» من أصحابِ النّموذج الأقوياء،

اتجهت الشّفرة إلى مُقَلّديهم الضعفاء ذوي الشوكة المكسورة والجناح المهيض[٦].

وفي هذا المعنى المنبثق من النموذج، فإنه حين يُقال «الغرب»، يُقصد، فضلاً عن الولايات المتحدة منذ خروجها إلى العالم، أغلبُ بلدان الشّمال الأوروبي التي استكملت تَحَوُّلَها نحو الدّيموقراطية السّياسية والتحديث البورجوازي. وهذا، بالطبع، يضعُ ألمانيا وإيطاليا وروسيا، التي تأثَّرَ العربُ والمسلمون بها وبنماذجها السياسية، في أدنى مراتب هذا التصنيف، علماً أنها البلدان التي لم تَبْنِ وحداتها السياسية، أو لم تُحَرِّر أقنانها، حتى الثلث الأخير من القرن الماضي.

(٦) كعيّنة حازة، قلّ تناولها، يمكن مراجعة كتاب سعيد ابو ريش **المؤمن المنسيّ - مسيحيّو الأراضي المقدّسة** (بالإنكليزية)، كوارتيت بوكس، لندن، ١٩٩٣.

(٧) وقد التحقت الستالينية بالأولى بعد ان تأكّد لها، بأكلاف كبيرة لشعوب أوروبا الوسطى، واحتلال بولندا، خداعُ الفاشية واستحالةُ الالتحاق بها.

فوق ذلك فإن مواقعَ الاستبداد والتوتاليتاريّة في أوروبا الوسطى والشرقية هي، مثلها عند العرب والمسلمين، مواقعُ مضادّةٌ للنموذج الأوروبي الشمالي والغربي في معظم المعاني. فقد نجح هتلر وحده في أن يبلغ درجة من الاحتقار للديموقراطية الليبرالية تتعدّى تلك التي كان يكنّها ستالين لها. وتشارك الثلاثة، هتلر وستالين وموسوليني، في تمجيد سياسة التّدخّل الدّوْلَتيّ البالغ في الاجتماع والاقتصاد، وإنْ تباينت النّسبُ واختلفت التّفسيرات الفلسفية والإيديولوجية لذلك. ولئن رسمت الحرب العالمية الثانية خريطة العالم إيديولوجياً، وعلى مستوى النماذج، كخريطة صراع بين الديموقراطية الليبرالية والفاشية[٧]، فقد رسمت الحربُ الباردةُ الخريطة الإيديولوجيّة لأواخر الأربعينات وما تلاها، بوصفها خريطة صراع بين تلك الديموقراطية والشيوعية الستالينية.

إذا صحّ هذا الوصفُ في ما يتّصل بعلاقة العربِ والمسلمين بالنموذج الغربي عموماً، فإنه يتبدّى أشد صحة ودقة حين يتركّز على الحالة الأميركية بالتحديد. ذلك أنه يبدو أنَّ أبرز مصادر التّشدد في الموقف الفكري العربي من الولايات المتحدة يتعلّق بموقعها القيادي في ذلك النموذج، الشيء الذي يُسمّى «إمبريالية» أو «شيطاناً أكبر» تبعاً لمصدر النعت، فضلاً عن الرّائج الإيديولوجي والشّعاري في هذه الحقبة أو تلك. فالمنطقةُ العربيّة، وكما سبقت الإشارة، لا تملك في السياسة والحروب تجاربَ التحامٍ مباشر مع أميركا، على ما نعرفُ في أميركا اللاتينية وبعض

(٨) ما خلا السنوات القليلة في بدايات القرن التي عرفت تقاسم نفوذ روسيّ - بريطانيّ لم يتغلغل عميقاً في التراكيب الداخلية الإيرانيّة.

الشرق الآسيوي الأقصى، حيث يبقى مُدهشاً أنَّ العداء لأميركا، إن لم يكن أخفَّ من مثيلِهِ العربيّ، فهو بالقطع أقلُّ ضجيجاً. فإذا جاز لبعض لاتين أميركا اعتبار جيرانهم الشماليين استعماراً، وهو ما يُمكن إقامةُ أدلّة لا تُحصى عليه في التواريخ المحلية، فهذا ما لا يجوز، بالتأكيد، في حال العرب والمُسلمين حيث لعبت الولايات المتحدة أدواراً مُتفاوتة في دعم الاستقلالات ونزع الكولونيالية، ربما كان أشهرها ما حصل في حرب السويس عام ١٩٥٦، وفي معركة استقلال الجزائر.

وهذا اللّامعقول في تصنيف العالم هو ما شاهدناه مع الموجة المسعورة لهستيريا العداء للغرب، ولا سيما الولايات المتحدة «الشيطان الأكبر»، كما أطلقتها ثورة الخميني. فالاستبدادُ الإيرانيُّ إيرانيٌّ تعريفاً، وسابقٌ على أيّةِ علاقة بالغرب، وإيرانُ نفسها لم تتعرّض لأيّة تجربةٍ استعماريّةٍ تُذكر لا مع «الاستعمار القديم» ولا مع ذاك «الجديد»[٨]، لكن ما تعرّضت له هو، تحديداً، تحدّي النموذج الذي اخترق عُمْقها الريفي عبر الإصلاحات الزراعية المُتأثّرة بالغرب، منذ ١٩٦٣، ومحاولةُ إعادة بناء بازار طهران على غرار كوفنت غاردنز في لندن، فضلاً عن تحويلها واجهةً للتحديث والسلع الأميركية، أي أننا بتنا أمام حالة نموذجيّة عن اكتمال الجوهر الغربي بذاته من غير حاجة إلى أي «مسافة» من «معرفة» و «تجربة».

وفي حدودِ الكلام على النّموذج بالصّفة هذه، نزعم أن ما يضاعف حدّة المُباينة العربية معه تعاظمُ العنصر المديني المُتَأمْرِكِ في الثّقافة الغربية، فيما لا يكفّ الموقع السّيادي الذي تحتّله أميركا، داخل النموذج إياه، عن إذكاء الرغبة العربية في العداء لهذه الثقافة. فسهامُ النقد الراديكالي العربي، مثلاً، تتجه، أكثر ما تتجه، إلى الكومبيوتر «الذي سنهزمه»، ونثبتُ «خطأه»، أو «حضارة الهمبرغر والپيپسي كولا» و«سيطرة اليهود» و «طغيان الإعلام» وكل ما يمتُّ بصلة إلى مُجتمع مُرَكّبٍ وتعدُّديٍّ وشديد المدينية والاستهلاك الجماهيري، هذا في حين أن النقد لا يتوجّه أبداً إلى ما هو مُتخلّفٌ حقاً في الثقافة والحياة الأميركيتين نفسهما، كاستمرار العمل بعقوبة الإعدام مثلاً، مما يعودُ في مصادره إلى الجنوب والغرب الأوسط الأميركيين، أو إلى بقايا التّزمّت البروتستانتي - الواسبي (نسبةً إلى WAPS أي White Anglo-

Saxon protestant أي أبيض أنجلوساكسوني بروتستانتي) في الشمال الشرقي[٩]، ناهيك عن عدم الاكتراث الكامل بالتجربة الماكارثيّة ومعانيها ومُضاعفاتها البشعة، وبعدم اعتماد الولايات المتحدة، حتى الآن، نظاماً للضمان الاجتماعي. فالتيّار العريض من العرب والمسلمين لا تعنيه القيمُ المُتَخَلِّفَةُ في المثال الأميركي إلّا حين يستطيع إعادة تدويرها واستخدامها لإدانةِ النّموذج ككلّ، أي كنموذجٍ معادٍ في الجوهر، ومرفوضٍ في الجوهر أيضاً. وهذا، في قراره المسبق ورغبته في الحدّ من معرفة النموذج الذي يكرهه، ينطلق من الحوافز نفسها التي انطلق منها يساريون غربيون كان حُبُّهم للستالينية سبباً في استنكافهم عن التعرّف إلى المجتمعات التي يحكمها الستالينيّون.

(٩) هنا كلّه لا يحول دون لجوء من هم اكثر حذلقةً من نقادنا، واكثر تقمصاً مزعوماً لأوروبيّة ثقافية تناهض الثقافة الأميركية، لبعض النتاج الأميركيّ المتقدّم (سخرية ودي الن مثلاً) ضدّ بعض المظاهر والظاهرات الأميركية المتخلفة (اخلاقيات رونالد ريغان مثلاً). لكنّ هذا الاستخدام ليس موجّهاً لنقد التخلّف، بل لنقد تخلّف «هم» بوصفهم اعداءنا. نحن المتحالفين مع الخميني او صدّام حسين، نصلّي لانتصار امثالهما على... اميركا.

وبهذا المعنى يتمُّ التأكيدُ بتكراريّة بالغة الإضجار، على كَوْن جيمي كارتر «بائع فستق»، ورونالد ريغان «ممثّلاً فاشلاً»، من غير أن يَصْدُرَ النّقد عن اهتمامٍ حقيقيٍّ يتعدّى ذلك إلى القطاع الزراعي في جورجيا، أو تحوّلات التمثيل الهوليوودي، مثلاً. فالمهم في آخر المطاف، هو إلحاقُ هذه النّعوت، ترميزياً، بالنعت الأصلي: زعيم الإمبريالية، أي كبيرُ أعداءِ العربِ والمُسلمين. ولدى تناول مسألة السود الأميركان يُحْدِثُ الكُتّاب العرب نوعاً من الاستدخال المُتبادل، كيما يسهل عليهم تناولُ مسألة «خارجية» أو كامنة في جوهر الخارج المطلق وكيما يصبح ممكناً التعرّف على المشكلة وإنشاء أُلفةٍ ما معها. بهذا يصير السود الأميركان، ضمناً، امتداد «نا» وأكثر «نا» قهراً واضطهاداً فيما يهود أميركا امتداد «هم» وأكثر «هم» شرّاً، الشيء الذي جعله الخلاف الأسود ـ اليهودي المُستجدّ ممكن التقديم. لكن هذا لا يَرُدُّ إطلاقاً إلى ما هو قائم في الباحة الداخلية لكل من الطرفين، السود واليهود الأميركان، إضافةً إلى أنه لا يردّ إلى صلة الحضارة العربية ـ الإسلامية بالسود، وهي لا تزال علاقةً متفجّرةً في بلدان كثيرة كموريتانيا والسودان.

فالمعنيون العرب والمسلمون بتحرير السود الأميركان من العنصرية، غَيْرُ معنيين إطلاقاً بمسألةِ العنصريّة في العالمين العربي والإسلامي، بل يعتبرون كلّ إشارة إليها

دليلاً، يُثير الشبهة الأكيدة، على تشويه صورة العرب والمسلمين والتشكيك بتاريخهم. وبالمعنى نفسه لا يحظى بشيءٍ من اكتراثهم أن يُتابعوا المُشكلة بذاتها، بعيداً عن إعادة التّدوير العربية ـ الإسلامية لها: لا تاريخُ المُشكلة يعنيهم، ولا الجانبُ الدّستوري منها، ولا الفارقُ بين التشريع والمجتمع، ولا التمييزُ بين دعوة مارتن لوثر كينغ ودعوة مالكولم أكس إلخ.

من هنا فإنَّ ذاك اللون الثّقافي لأميركا، والذي غزا عواصم أوروبا ومدنها بموسيقاه وملابسه ومآكله، هو ما يربط العربَ والمسلمين به سوءُ تفاهم عميق. فإذا جاز أن العنصر المذكورَ، ولا سيّما تياره ما بعد الحداثي، ينهض على تجاوُز الثقافات القومية والإثنية، فالجائزُ أيضاً أن مدينيَّتَهُ تعمل على تفتيت المُعطيات القديمة لتلك الثقافات، لتعيد تركيبها في نتاجات لا تختفي منها معالم الاقتلاع وانعدام الوجهة والهوية، وهي العزيزة جداً على قلب الثقافة العربية ـ الإسلامية السائدة.

وهكذا لا يمكن للمرء إلّا أن يتوقّف عند استسهالِ المثقفين العرب والمسلمين نقدَ الثقافة الأميركية «السطحية» و «الاستهلاكية» هذه، وهو ما تزايد مع أوائل السبعينات حين التحمت الثقافتان التقليدية والثورية بأسمنت من المال النّفطي، أكسب المجمّع الثقافي العربي ـ الإسلامي ثقةً بالنفس لا مثيل لها، ثقة ضيَّعت الحدود بين «الأصالة» التي تنسبها إلى نفسها، و «الأصالة» التي تنسبها إلى أوروبا، قياساً بأميركا.

بَيْدَ أن عملية إحالة الفضائل إلى أُوروبا لم تبدأ، على هذا النحو، إلّا مُذّاك، أي في مُوازاة تعاظم النموذج الأميركي ووطأته. ومن ضمن مُصالحةٍ مُستجدّة، ومن طرف واحد راح المثقفون العرب يحتجّون بالثقافة الرفيعة في مواجهة الولايات المتحدة. وإذا بالصّحف العربية، مثلاً، تعجّ بمقالات لا يُحصى لها عدد لكتّاب يُبارزون موسيقى البوب بسيف باخ وتشايكوفسكي، كما يُبارزون قنينة الپيپسي بقنينة من نبيذ فرنسي معتّق(١٠).

ما من شك في أن هذا الاحتجاجَ على الأمركة قائم في بعض التيّارات الثقافية الغربية نفسها. فمن نعوم تشومسكي في الولايات المتحدة، إلى ريجيس دوبريه في

(١٠) تعجّ، مثلاً، المقالات التي يكتبها الشاعر السوري نزار قباني، وهو أكثر الشعراء العرب مبيعاً، بهذه التوجّهات.

فرنسا، هناك مكتبة كاملةٌ تُردِّدُ هذا الاحتجاج وتَتَفَنَّنُ في صوغه وبلورته، إلّا أنَّ الرموزَ الأخيرينَ صدروا عن حساسيات داخلية تملك، حقّاً، ما ساهمت في إنتاجه لدى المُفاضلة بين اتجاهين في الثقافة الغربية الكثيرة الاتجاهات. وأهمُّ من ذلك أن مساجلتهم مع لونٍ من ألوانِ ثقافتِهم لا تكتم انتماء هذه المُساجلة إلى الحداثة، إن لم تربطها بنفسها حصراً.

لكن يبقى أن عقدة النموذج هي وحدها ما يُتيح لنا أن نفسّر تسامُحَ بعض العرب والمسلمين المُسْتَجِدَّ مع الثقافة الأوروبية، وصولاً إلى الشّراكة الضائعة الحدود، حين تكون المقارنة بأميركا، علماً أنَّ أوروبا هي الأكثر استعمارية ونخبوية وأرستقراطية. هذا بينما الثقافة التي تستهدفها الحملة المُتّصلة، ديموقراطيةٌ وفي متناول الأغلبية، وفي الآنِ نفسِهِ عديمةُ الصّلة بالماضي الاستعماري، فيما بعضها الكثير صارخ في إدانته. كذلك فالعُقدة الموصوفةُ هي وحدها ما يفسّر مبالغة أطروحات العداء للاستشراق، وهو أساساً أوروبي، في الانتقال، لدى تتويج التحليل، إلى خلاصات سياسية أميركية.

هنا، نميلُ إلى الظن أن التّيار العريض من المثقّفين «الطليعيين» العرب والمسلمين، يكره النموذَج الغربيَّ في أعلى مراحله وأشدِّها تقدُّماً أكثر ما يكره، وبعد ذلك يتدرَّجُ هبوطاً في الكراهية انطلاقاً لتقديره مدى تقدم المكروه. ويُوازي ذلك حُبٌّ غامضٌ لنماذج متقدّمة يتراءى للتيار المذكور أنها طليعةُ مواجهةِ النموذج الغربي، كالنّموذج الياباني مثلاً، ممن اعتبر شكيب أرسلان أن أخذ اليابانيين بعلوم الغربيين لم يَحُل دون بقائهم «أُصلاء في لُغتهم وأدبهم وطربهم وطعامهم وشرابهم وجميع مناحي حياتهم»[11]. فإذا صحَّ أنَّ أوروبا، فضلاً عن استشراقيتها، هي الاستعمارُ ومصدرُ «تجزئة» المنطقة وإنشاءُ إسرائيل، فالصّحيح أيضاً أن أميركا «ورثتها»، وهذه هي التسمية العربية للقول إنَّ أوروبا لم تعد تحتلّ موقعاً قيادياً في النموذج، مع العلم أن ما يُسمّى الوراثة إنما بدأ بوقوف الولايات المتحدة إلى جانب مصر في ١٩٥٦، وإلى جانب الجزائر!

(١١) هذه الأصالة هي ما تُظهر التقارير اليومية، التي تنقلها الصحافة الغربية، أنها وهمٌ محضٌ، وإسقاطٌ عربيٌ على إحدى أشدّ حالات التمزق في العالم. الصحافة العربية نفسها لم تعد بمنأى عن الحالة اليابانية ووهمية أصالتها. فقد سمع الروائي يوسف القعيد حين زار طوكيو، أن «التأثير الجوهري في كتابة القصة اليابانية يعود إلى مؤثرات غربية، دانييل ديفو الذي يعود إلى القرن الثامن عشر، وشخصية روبنسون كروزو...». انظر رسالته من طوكيو في جريدة **الحياة** في ١٩٩٤/٢/٢٤.

بهذا المعنى فإن الأمركة المدينية والكوسموبوليتية، وبما هي تجسيد لأعلى درجات ترابط العالم وتعقيده وتقريب أجزائه، ولاستخدامِ الآلة والتقنية أيضاً، تُشَكِّلُ للتيّار العريض استفزازاً متعدّد الأوجه لا يحضُرُ العاملُ السياسيُّ حين يحضر، إلّا لتعزيزه. ومن أوجه الاستفزاز، ما يُطاول العَيْشَ في هذا العالم، مصحوباً بالرغبةِ في العُزلة عنه والاستمتاعِ ببساطة الحياة المحلية و «عظمتها» في آن، والقدرةِ، تالياً، على تصنيف هذا العالم قياساً بتلك الحياة من وُجهة نظرها.

وما يرسخ، في هذه الحدود، أنَّ الأوروبيَّ هو من ثَمَّ الاعتيادُ على تبويب له يقوم إما على التماهي مع المنتصر والافتخار بما عند«ه» كما لو أنه عند«نا» («عبقرية بيتهوفن»)، أو على التّعادي الصريح المُشرَع على جلافة الرواية العنصرية وتبسيطها («المطامع»، «الفتوحات»، «الغدر»، «الاستشراق»). ودائماً كان الكلامُ على أوروبا، والطريقةُ التي نطرح المسائل بموجبها، مُلائِمَيْن لصورة عربية ـ إسلامية لا تنفصل عن الماضي: حين ترتسم أوروبا ـ العدو الجوهري، وهذا هو الغالب، تتأكّدُ الصِّلة بالتاريخ والصراع «الحضاري» النِّدّيِّ معها على أرضيّة مشتركة. وحين ترتسم، في هذا الشواذ العابر الذي يُمليه وجود أميركا ودورها، أوروبا ـ الصديق، تتأكد، أيضاً، الصورةُ «الأصيلة» عن النفس، بل تتأكد أُستاذية مزعومة يحاول معها بعض العرب والمسلمين «إقناع» أوروبا أن الوافد الجديد إلى التاريخ والحضارة، أي الولايات المتحدة، خطر مشترك على الطرفين، أو هو، على الأقل، من مرتبة وصنف أدْنَيَيْن[١٢].

من ناحيتها فإن أميركا تُمثِّلُ حالةً لا يمكن أن تخدم المزاعم التاريخية، بل إنَّ تفوُّقها «من غير تاريخ» يُلغي كلَّ أرضيّة للمقارنة، مُثيراً في وجهِ العرب والمسلمين مشكلةً كُبرى تتّصل بكاملِ العُدَّةِ الإيديولوجية العربية، وتُمثّلها خرافة الأصالة ودور الماضي. أبعد من هذا، ففي وعيهم، لا يستطيع الذين يحاولون من العرب والمسلمين، أن يُنظّموا أميركا ويُبَوِّبوها، ومن ثم أنْ يُسيطروا فكرياً على عملية

(١٢) فميشال جوبير، وزير الخارجية الفرنسيّ السابق، لم يقف «مع العرب» إلّا لأنه «منقّف» و «متحضر»، فيما هنري كيسنجر يهوديّ بما تحمله الكلمة من معانٍ عربيّة مرذولة، والمانيّ الأصل، اي هجين. وديغول زعيم تاريخيّ شجاع، فيما نيكسون وقبله جونسون من رعاة البقر، دون ان يحظى جون كينيدي بايّ رسم او تصوّر يتوارد في «الشكلي» و «الجوهري». وقد ترتّب على هذا النهج الندّيّ في التاريخ، بعد دفعه إلى الأقصى الكاريكاتوريّ، ما عهدناه من تصوّرات كيتشية صدرت عن حاكم ليبيا، العقيد معمّر القذافي، الذي افتى، بين ما افتى به، بان شكسبير هو الشيخ زبير، والديموقراطية ديمومة الكراسي.

فهمها وتَمَثُّلِها، كما فعلوا مع الاستشراق والفتوحات وبيتهوفن وشكسبير، أي مع أوروبا ورموزها وتاريخها. فأميركا، بكلام آخرَ، تقعُ خارج العُدَّةِ الفكرية البسيطة التي تمنح صاحبها شجاعةَ إصدار الأحكام، يزيدُ في غُربتها تكوينُها من عدّةِ أقوامٍ وشعوبٍ، والتركيبُ الفيديرالي لاتّحادها، والطبيعةُ الدستورية لثورتها ولثقافتها السياسية، والفوارقُ الهائلة بين مناطقها وجماعاتها وشعوبها، وكلُّ ذلك منظورٌ إليه بعين تجربةٍ لا ترى الوَحْدَةَ والتّعدُّدَ إلّا نقيضَيْن متحاربين.

وعدمُ القدرةِ على تنظيم أميركا يَصِحُ بالنّسبة لرموز ثقافتها أيضاً: فعازف السّكسوفون الأسود، والمُثَقَّفُ اللّيبراليُّ النيويوركيُّ اليهوديُّ، والمغني الجماهيريُّ الطويلُ الشعر واللّابسُ الجينز، والسينمائيُّ الكوميدي السّاخرُ من نفسه وممّا يُمثّل، والذي يعبث بالادّعاء والعظمة والأدوار الجليلة، بل بالفنِّ نفسه، والسياسيُّ الذي تُقَرِّبُهُ الثرثرةُ التلفزيونيةُ من المزاج الرخو وتُبعِدُهُ عن «البرنامج» الصارم، وصولاً إلى الرئيس النّاجح الذي بدأ حياته ممثلاً فاشلاً، هؤلاء كُلُّهم يُمثّلون كتلةً من الالتباسات التي يصعُبُ تلخيصها، والردُّ عليها، في «موقف» برنامجي.

ولأنَّ الموقفَ الضِّدّيَّ هو ما ترفعُهُ ثقافةُ العُزلة في وجه الذين يُريدون جذبها إلى الحلبة، ولو من عنقها، فإنَّ الأمرَكَةَ، المُلْتَبِسَةَ والمُخْتَلِطَةَ، أكثرُ ما يخيفُ ويصدمُ أفكارَ النّقاء، قَدْرَ ما يصدم فكرةَ «التّحليل المتماسك» (والمستحيل هنا)، للخصم، قبل الانقضاض عليه[13]، وفي الفكرتَيْن المصدومَتَيْنِ تتجسّد إحدى المُواصفاتِ الكثيرةِ المشتركةِ بين المُثَقَّفِ العربيّ المُناهض لـ «الغرب» و «الاستشراق» و بين الجنديّ الذي بدأ يُقاتل «العدو» وانتهى يُقاتِلُ طيفَه[14].

(١٣) او، بحسب بعض المحاولات القومية الأكثر تذاكياً، اكتشاف سرّ القوّة والتفوّق الغربيين، تمهيداً لإلحاق الهزيمة بالغرب وهذا البحث عن «السر» يواكبه عدم التجزؤ على مطلق «عيب» بالغ الانكشاف.

(١٤) بهذا المعنى، معنى مقاتلة الطيف، نبّهنا فؤاد زكريا إلى حقيقة تدلّ، على بساطتها، كم كان في الوسع تلافي هذه المعركة مع الاستشراق اصلاً، لكنّها تدلّ كذلك كم انّ بطن الهَوَس، في ثقافة العداء للاستشراق، خصيب. فبما انّ المستشرق يكتب بلغة اوروبيّة وللاوروبيين، فنحن «لسنا مُلزمين بقبول الصورة الاستشراقية لفكرنا ومجتمعنا. فمشكلة الاستشراق باكملها يمكن التخلّص منها، إذا اردنا، بالاستغناء عن كتابات المستشرقين، وترك الغرب نفسه يتحمّل نتائج ايّة اخطاء وتشويهات قد تكون مُتَضَمَنَةً في هذه الكتابات. وكما انّ الثقافة الغربية لا تقرا ولا تتأثر، في الغالب، بالأحكام التي يُصدرها عنها مصطفى محمود او الشيخ شعراوي، مثلاً، ففي استطاعتنا نحن، بفعل إراديّ، ان نتجنّب ايّة اضرار او تشويهات محتملة للفكر الاستشراقي، بان نستغني عنه بكلّ بساطة»، سبق الاستشهاد، ص ٦٣.

مزاج كارهي الاستشراق

يقود الكلام على النقد الراهن لـ «الاستشراق» إلى ما يمكننا تسميته مزاج كارهي الاستشراق. والمزاج، هنا، موقف من الحياة نقع عليه لا في الأفكار فقط، بل أيضاً في ما يصحبها ويتفرّع عنها من سياسات سائدة، ما كان منها منسوباً إلى الأنظمة، أم إلى المعارضات والأفراد. لكن هذا الموقف يُعبّر عن نفسه على مستويات عدة تتعدّى الخلاصات النظرية الأخيرة إلى مُقدّمتها وكيفيّاتها السّلوكية وحساسيّاتها التي تلعب دوراً بالغ التأثير. ولنقل، باديء ذي بدء، إن النزعة القومية، ولو كانت مموّهة أُصوليّاً، أو مُحَوَّرَةً أكاديميّاً تبقى الحاضر الكبير وراء ثقافة نقد الاستشراق. إذ مَنْ غيرُ القوميّ يملك هذا الجرحَ النرجسيَّ الذي يُمكن أن يُعاودَ فتحَه أيُّ انتقاد لماضيه الكامل، وأيُّ تشكيك بوحدة هذا الماضي القويم دائماً؟ ومَنْ غَيْرُ القومي يملكُ هذه الحساسيَّةَ التي تدفعه إلى الدفاع عن كل رموز ماضيه بوصفها رموزاً تتماهى، كلها، معه من جهة، ومع التقدّم الذي لا يرقى إليه الشكّ من جهة أخرى؟

أما العمود الفقري الذي ينتظم هذا المزاج من حوله، فهو انعدامُ القياس والمقارنة والتجريب، ومن ثم نسج القول والموقف بعيداً كُلَّ البعد عن واقع الحال، خصوصاً واقع حال الطرف المتكلِّم. والسّمتان اللّتان تُواكبان هذا المزاج يمكن الرمز إليهما بالانفصام والهذيان الاستبدادي الذي ينقلب أحياناً تشاطراً وتذاكياً. وفي الحالتَيْن تحضر، بقوة وفعاليّة، مُخادعة النّفس والتّسترُّ عليها. ولـمّا كان نقد الاستشراق، بل الاستشراقُ نفسه، من ثمار الصّلة بين حضارتين أو أكثر، أضحت المقارنة والقياس من الأمور التي يستحيل تَجَنُّبُها، أو أنّ الـمُعالـجة، بحسب فؤاد زكريا، «تغدو أخصبَ بكثيرٍ لو ارتبطت ببحثٍ مُقارَنٍ يدرس، في كل حالة، نظرتنا نحن إلى الغرب، ويُقارن أخطاءَهُم بأخطائنا، وتحيُّزاتِهِم بتحيُّزاتنا»[1].

(١) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٣٥.

ولنبدأ بأمثلة قد لا تبدو نموذجيّة في ما يخصُّ الاستشراق تحديداً، لكنّها تتصل به وبالطرق السائرة في نقده اتصالاً واضحاً. فمِنْ طريق المعرفة المباشرة والتجريبية، يلوحُ كارهو الثقافة الغربية بين أكثر المشدوهين بالجامعات الغربية، والأكثر تأكيداً على أنهم نالوا شهادات الدكتوراه التي تمنحها، واعتزازاً بها. وبالمعنى نفسه يُلاحَظ أنّه كُلّما زادت راديكالية الكاره وقلّ إقراره بتفوّق النموذج الغربي، تضاعف استعماله مصطلحات «الإشكالية» و «الخطاب» و «المقاربة»، ما يوحي بانتمائه الدّاخلي الحميم إلى الثقافة الغربية، والفرنسية في شِقِّها النّظري خصوصاً، في حين أنّ الكُتّاب الذين يدينون ثقافة الغرب وتأثيرَ «الاستعمار الثقافي» في العالم العربي، لا يتردّدون في بذل الغالي والنّفيس من أجل أن يُترجَموا إلى هذه اللّغة الغربية أو تلك، وفي تحكيم «الاستعمار الثقافي» إياه بأعمالهم.

ولئن بدت عناصرُ الفِصامِ جليّة هنا، فإنَّ الهذيانَ الاستبداديَّ يتبدّى في الغَرْفِ من «سُلطةٍ» ثقافيّةٍ مُجتمعيّةٍ هي جُماعُ وحصيلةُ المُتّفق عليه، أو المعيار الأوحد الذي يجوز القياس على أساسه. فلئن كان الغرب، تبعاً لهذا المعيار، متآمراً على العرب والمسلمين، فحين يُترجمهم يكونون «انتصروا» عليه، وحين يستخدمون تعابيره يكونون نجحوا في «تحريرها» منه. وهذا كلّه بعضُ سعيٍ نحوَ إعادة توكيد «يقين» مؤكّد أصلاً، ينطلق منه التيّار العريض من المُثقفين العرب، ويعودون إليه، ويتشاركون مع الآخرين في هذيانه في معزل عن أي تقدير للنفس وأي إنصات إلى ما يقوله الغير والعالم المحيط[٢].

(٢) الحقّ ان هذه العوارض تكاد تكون تطبيقاً مجسماً لبعض توكيدات ادلر على دور عقدة النقص كمكوّن للشخصية. فعالم النفس النمسويّ سبق له ان رأى ان الموقف الذي يعكس شعور صاحبه بالنقص لا يكفّ عن التطوّر، ما دام صاحبه يشعر بدونيّته العميقة تجاه الآخرين. فهو مسوق، إذاً، وبدوافع حادّة، إلى توكيد الذات والظهور بالتفوّق من قبيل التعويض.
لنتأمّل للحظة لو انّ «الغرب» شاء ان يتحدّث، بالطريقة العربيّة، المنتفخة، عن مساهمته في الحضارة الإنسانية، ولنتأمّل، في المقابل، لو انّ العرب تعرّضوا للمحرقة التي تعرّض لها اليهود في القرن. لقد اشار إدوارد سعيد، في مقدمة لـ **الاستشراق**، الى انه يتناول «الفرع الإسلاميّ» من اللاسامية، والذي يبلغ ذروته في عنصريّة الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، ضدّ العرب والمسلمين. لكنّ اية مقارنة بين الحضور الأكاديمي العربي في الغرب، بما فيه حضور سعيد، والقتل والاضطهاد والهجرة ممّا تعرّض له المثقفون اليهود في المانيا النازية، تجعل كلّ هذا الكلام لاغياً. هذا حتّى لا نلجأ إلى مقارنات اخرى في الألم يُفترض ان يعرفها الجميع.

ولأن هذه العملية تستدعي أن لا ينكشف السّرُّ العربيُّ أو الإسلامي، فيما الماضي هو بيت السّرّ في زمن سابق على تحميل الاستعمار المسؤولية[٣]، انتابَ الثقافةَ السّائدة هذا الخُواف من المستشرقين، خصوصاً حين يدرسون الماضي، فيجعلون صاحبه «موضوعاً أنثروبولوجيا»، بحسب ما يقول، بإلحاح، كارهو الاستشراق.

لكن في ما يخصُّ نقدَ الاستشراق نفسه، يحضر التّشاطر عبر إشاعة وتدوير البراهين على «تفنيده وفضحه» و «كشف أغراضه»، كائنةً ما كانت المواد والحجج التي يُغزل منها التّفنيد والفضح هذان، وبغضّ النّظر عمّا إذا كان الاستشراق قد باشر الاحتضار، كما رأينا في فصل سابق، أم لا.

فمن مزاج كارهي الاستشراق، مثالاً، عدم قياس الاتهام المتكرّر للمستشرقين بالنّزعة الفيلولوجية[٤]، وبأنهم يُعَوِّلون في دراستهم العربَ على دراسة لغتهم، بالصّورة المُجمع عليها بين العرب عن اللّغة العربية وأهميتها ودورها[٥]. وهكذا يتمُّ القفز عن القياس، للقول إنَّ المستشرقين يتّهمون العرب بتقديس اللغة، ثم يمضي العربُ في التّعامل مع لغتهم بالتقديس نفسه الذي اتّهموا المستشرقين بأنهم يتهمونهم به.

(٣) إذ لا نظنّ، مثلاً، انّ «الغرب» كان وراء موت ثلاثة من اربعة خلفاء راشدين قتلاً! مع هذا لم يكتم (بين آخرين) الكاتبُ الإسلاميُ إسحق موسى الحسيني التعبير عن هذا الخُواف بالتحديد، أي الخُواف من «ان يغوص نفر من الباحثين الغربيين في جوهر الإسلام وفي قدس اقداس المسلمين وفي صميم حياتهم العقلية والروحية والاجتماعية (...) والباحثون المسلمون انفسهم يعيشون على هامش الحياة». عن جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وقد اوضح محمّد البهي بعض ما هو عرضة للخواف، كان يتحدّث المستشرقون «عن الكرد والعرب في العراق وعمّا بين الجنسين من فوارق في تصوّر الحياة وفهم العقيدة والأماني القوميّة. وعلى هذا النحو يتحدّثون عن المفارقات بين العرب والبربر في شمالي افريقيا، وبين سكّان الشمال وسكّان الجنوب في السودان، وبين السنّة والشيعة في بغداد او في إيران والبلاد الإسلامية الأخرى، **المرجع نفسه**، وهذا ما اسماه فؤاد زكريا «هتك حجاب الستر»، سبق الاستشهاد، ص ٦٥.

(٤) انظر، مثلاً، إ. سعيد، **الاستشراق** ص٣٢١.

(٥) ربّما كان من العناصر المزعجة لنقّاد النهج الفيلولوجي، اجاء التعبير عن هذا صريحاً ام مداوراً، انه طُبّق اساساً على الكتاب المقدّس فكشف انه كُتب على مدى قرون، وعلى ايدي عدد من الكتّاب. ومجرّد المقارنة تبقى مزعجة من حيث المبدأ، خصوصاً انّ مقاومة فكرة امتحان القرآن على التاريخ لها غير سابقة كما تدلّ تجربة طه حسين في دراسته الأدب الجاهلي، وكما يشي الخُواف من المستشرقين الذين «يفرضون فرضاً ثم يتلمّسون اسبابه، فإذا وجدوا في القرآن آياتٍ تتناسب في معانيها مع فرضهم اقتبسوها، وإذا وجدا آياتٍ لا تتناسب مع اغراضهم تجاهلوها وقالوا إنها غير موجودة في القرآن، فيخرج القارىء من كلامهم وهو يتهم الإسلام بالتلفيق كما يتّهمونه»، بحسب حسين الهراوي، عن جحا، سبق الاستشهاد، الحلقة الثانية. وبدوره عبّر رضوان السيّد عن هذا الخوف من الفيلولوجيا وتجربة المقدّس. راجع **الإسلام المعاصر**، سبق الاستشهاد، ص ١١٦.

وغنيٌّ عن القول أنّ سلوكاً كهذا يستبعد تماماً احتمالَ وجودِ الآخر الذي يُراقب أو يُحاسب أو يُقارن ويُحصي التناقضات.

(٦) انظر رسالة محمد عارف من الخرطوم، في الحياة، ٣١/١/١٩٩٤.

فلأنَّ اللغة العربية أقرب إلى القداسة لنزول القرآن بها، ولأنها أحد المقوّمات الراسخة في تكوينِ الأُمم، بحسب معظم المدارس القومية العربية، نُظِرَ بكثيرٍ من الشّكّ والريبة إلى المحاولات التي جرت لتسهيل هذه اللغة وتحديثها، ناهيك عن الكتابة بالعامية التي اعتُبرت هرطقة وخيانة للقومية العربية في آن. وما إن يبتعد غبار النقاشات المصرية الحارّة حول الموضوع، والاتهامات التي كيلت للّغوي اللبناني يوسف السودا، حتى يظهر ما يُذكِّر بأن المسألة لا تزال راهِنة جداً في دوائر المتعلّمين العرب. فلنقرأ، مثلاً، هذه الرسالة الصحافية عن المؤتمر السابع للتعريب الذي انعقد في الخرطوم مطالع العالم ١٩٩٤:

> «لا يصحّ قول شورت بل سروال قصير، ولا قول كنبه بل اريكه، ولا قول كافيتيريا بل مُطيعم، ولا قول اوتيل بل فندق، ولا قول ايس كريم بل مثلجات».

كذلك يُستحسن، تبعاً لمداولات المؤتمر نفسه، استبدال زبائن بـ زُبُن وسياحة بـ سُياحة وكرسي بار بـ طبّورة وبنغلو بـ خُصّ وكابينه بـ طارمة وبيتزا بـ بَتزه وساندويش بـ شطيرة ومقبّلات بـ لُهنة وجامبو بـ طائرة عملاقة[٦].

قد يُقال في صالح المؤتمر نفسه إنّه أضاف أحرفاً جديدة إلى العربية كي تعادل الـ P والـ V غير الموجودتَيْن فيها، وفي المقابل قد يصح القول إن الكتابة العربية لا تلتزم، بالضرورة، المقرراتِ التي يخرج بها مؤتمر لغوي. لكن هذا كله لا يغيّر في واقعٍ أشمل وأعرض: أنّ انهيار التعليم المدرسي العربي الراهن، الذي غَيَّبَ عن الأجيال العربية الصاعدة الكثير ـ مما هو موجود أصلاً في العربية ـ يُحيل كلّ إضافة إلى ملفّات التجاهل وعدم الاستعمال. ثم، ولأنّه انهيارٌ يُصيبُ التّعليم والكتابة في آن، يظهر أن هذا كُلَّهُ بلا أية جدوى إنجازية، سلباً كانت أم إيجاباً، فلا الإضافة ذات جدوى، ولا التبحُّر في القاموس ذو جدوى. غير أن ما يرسخ، مع هذا، أنَّ النظرة الجوهرية إلى اللغة، التي لا تزال سائدة بين مُتَعَلّمي ومُؤتَمِري العام ١٩٩٤، تبقى مسؤولة عن شطر كبير من تردّي هذين التعليم والكتابة، وتوسيع الفجوة بين

«مُتَبَحِّرين» في اللغة وأُميّين أو أشبه بالأُميّين[٧]. والنظرةُ إيّاها، وفي معزل عن جداوها اللغوية، تبقى مسؤولة عن جانب كبير من السُعار السائد في الجزائر ضد تعلّم اللغة الفرنسية، بعد أن سَبَقَ للبنان أن عرف سُعاراً على نطاق أضيق[٨]. بَيْدَ أنَّ هذه المآسي الثقافية كُلّها لا تُغيّر في اتهام المستشرقين بالفيلولوجية، ولا في التسليم بالطبيعة السامية للّغة. وهكذا يلوح، أيضاً، كأنّ شيئاً لم يكن.

وإذا كان المُستشرق لا يستطيع إلّا أنْ يقفَ عند الدّور الكبير الذي لعبته وتلعبه اللغة، (والخطابة والفصاحة)، في تشكيلِ سلوك النُّخَب العربية وتقرير استجابة الجماهير، فإنه لا يستطيع، كذلك، أن يتجاهلَ دور الإسلام من جهة، ودور النزاعات المذهبية والأهلية في المقابل. والراهن أن نُقّاد الاستشراق يُبالغون في نقدِ تعويله على هذا، من دون أن يكفّوا عن تقديم عالمهم بوصفه شبيهاً بما يصفه الكثيرون من المستشرقين. ولا يحتاجُ المرءُ إلى رَصْدِ المحطّات الرئيسية في التاريخين الإسلاميين القديم والحديث، للتدليل على مكانة وتأثير العناصر التي يُقال إن المستشرقين ضخّموا أهميتها[٩].

فـ «الثورات» العربية والإسلامية التي أُخِذَ على بعض المستشرقين أنهم يستبعدونها من التاريخ الإسلامي بمعناها الذي عرفته أوروبا[١٠]، لم تَقُلْ هي نفسها غير ذلك. فهي لم تُقْدِم، لا في مصر وسورية،

(٧) قد يكون لافتاً الاشتراك في مقدّمة واحدة، حيال اللغة، بين الجوهرانيين العرب وجوهرانيي «الصواب السياسيّ». لكن بينما يتّفق الطرفان، ضمناً، على انّ الكلمات تفوق المفاهيم اهمية، يتمسّك بها العرب المتعصّبون للغة، ويدعو الصوابيون إلى استئصالها.

(٨) هذا السُعار لا يعني، طبعاً، انّ المسعورين ذوو ثقافة عربيّة يُعتدّ بها، لكنّ صدوره عن الانهيار التعليميّ يجد، في ما هو شائع عن جوهريّة اللغة العربيّة وقدسيتها ووطنيتها، غطاءً إيديولوجيّاً له في حملته على معرفة اللغات الأخرى.

(٩) بعض الذين يأخذون على المستشرقين كلامهم على الأديان والطوائف هم من القوميين التحديثيين، ومؤخّراً اليساريين العرب، ممّن يريدونهم ان يتعاملوا مع الواقع تبعاً لتصوّراتهم هم عن هذا الواقع وثنائياته المطلقة المزعومة (شعب ضدّ استعمار، او مستغَلّون ضدّ مستغِلّين). لكنّ المحاولات كافّةً التي بذلوها للاسترشاد بهذه الثنائيات، او وضعها موضع التنفيذ، ابتلعتها المسألتان الدينية والمذهبية، او الحقتاها بهما. هذا هو الواقع وتلك هي التصوّرات والفجوة ضخمة.

(١٠) راجع نقد سعيد للويس وفاتيكيوتس حول هذه النقطة في **الاستشراق** ص ٣١٣ ـ ٣١٥. واقع الحال انّ المعنى العربيّ لكلمة «ثورة» لم يضعه لويس، بل هو ممّا حملته المعاجم العربيّة القديمة. نقرا مثلاً، في اهمّها التعريف الآتي: «الثار الطلب بالدم (...) والإسم الثورة. الأصمعيّ: ادرك فلان ثورته إذا ادرك من يطلب ثاره (...) والثائر الذي لا يُبقي على شيء حتّى يدرك ثاره (...). إبن السكّيت، ثارتُ فلاناً وثارت بفلان اذا قتلت قاتله (...) والمثؤور به المقتول. وتقول: يا ثارات فلان اي يا قتلة فلان (...) ويقال اثار فلان من فلان إذا ادرك ثاره (...)، وكذلك إذا قتل قاتل

ولا في اليمن والجزائر، على البحث عن شرعيّات بديلة كالتي بحثت عنها الثورة الفرنسية أو الثورة الأميركية. وإذا كان ثمّة إجماعٌ نضاليٌّ على أنّ جدوى الإسلام في التّغيير السياسي (وبمعزل عن درجة التوهّم عند النضاليين حول «استخدامهم» الإسلام)، تفوق كل جدوى وظيفية أخرى، بدلالة حرب الاستقلال الجزائرية وثورة إيران، فإنَّ الحركات الناصرية والبعثية التي يُسمّيها البعض «علمانية»، لم تَكفَّ عن التشهير بخصومها كـ «أعداء اللّه»، وعن استعمال «اللّه أكبر» كدعوةٍ حضٍّ على الجهاد، ناهيك عن دَمْجِ العروبة والإسلام على نحو لا فكاك عنه. ولئن بدت القضيّةُ الفلسطينية أهمّ وأكبر القضايا النضالية التي انخرطت فيها المنطقة العربية منذ ثلاثة أرباع القرن، فإن تقديمَها الذي طغى على كل التّقديمات العلمانية والسياسية، هو كونها جهاداً في سبيل اللّه. وقد تَدَرَّجت القياداتُ الفلسطينية الفاعلة، خلال هذه الحقبة، على طريقِ تكريسِ التقديم الديني هذا: من المُفتي أمين الحسيني، إلى أحمد الشقيري، نجل مفتي عكا أسعد الشقيري، وصولاً إلى حركة «فتح» التي بدأ مُؤسِّسوها حياتهم السياسية كنُشطاء في «حركة الإخوان المسلمين»، وملأُوا حركتهم الجديدة، بما فيها اسمها، بالصور والرموز الدينية، وانتهاءً بحركتي «حماس» و «الجهاد الإسلامي». وقبل فترة قصيرة وجدنا مُسْتَبدّاً موصوفاً بالعلمانية كصدام حسين، يتذرّع بالإسلام في لحظة الجدّ والخطر، بوصفه الملجأ الأخير، وهو، في المقابل، ما تُهْرَعُ إليه الجماهير كلها في لحظات عسرها وأزمتها، كما يتّضح في مصر والجزائر وغيرهما[١١].

وليه. وفي حديث عبد الرحمن يوم الشورى: لا تغمدوا سيوفكم عن اعدائكم فتوتروا ثاركم. الثار ههنا العدو لانه موضع الثار (...). ابن منظور، **لسان العرب**، دار بيروت للطباعة والنشر، المجلد الرابع، ص ٩٧ ـ ٩٩.

(١١) يعقب زكريا على هذه المسالة بالتالي، «ولكن هل كان المستشرقون مخطئين بالفعل في نظرتهم هذه الى العالم الإسلامي؟ وهل كان هذا التثبيت للتاريخ الشرقي او الإسلامي وهماً من اوهام العقلية التي يخلقها خيال المستشرقين او شعورهم بالقوة والاستعلاء إزاء الشرق؟ الواقع اننا لو تاملنا موقف التيارات الإسلامية السلفية، بمختلف اشكالها، لما وجدناه يختلف في شيء عن تلك الصورة التي رسمها الاستشراق. فكيف نلوم الاستشراق على افكار وتصورات تتضمّنها دعوة عن المودودي وحسن البنا وسيّد قطب وكبار اقطاب الحركات الإسلامية؟ اليس المثل الأعلى لهؤلاء جميعاً هو إسلام القرن السادس او السابع على الأكثر؟ (...) لنتامل مبدأ اساسياً من مبادىء الدعوة الإسلامية، وهو «صلاحية الإسلام لكلّ زمان ومكان» (...) وعندما يطبّق اصحاب هذه الاتجاهات المعاصرة مبدا «الإسلام دين ودنيا»، بحيث يجعلون العقيدة تحكم جميع تفاصيل سلوك الفرد (...) فعندئذٍ يحقّ لنا ان نجد مبرّراً لأولئك الذين يجعلون من الإسلام جوهراً ثابتاً»، سبق الاستشهاد، ص ٥٥ ـ ٥٦.

فإذا كان مقبولاً، في سائر أنماط الوعي النضالي، الكلام على «الإسلام» كمنظومة ثقافية وتَصَوّريّة واحدة تُشَكِّل، لدى القوميين العرب، أحد عناصر الوحدة العربية، ولدى الإسلاميين أساساً لوحدة تتسامى فوق المذاهب وخلافاتها، فإنّه من غير المقبول، بتاتاً، أن يتحدّث المُستشرقون عن قواسم مشتركة يجتمع عليها الثقافةُ والسلوكُ الإسلاميان في فترة زمنية محدّدة. وهذه المفارقة إنما تبلغ ذروتها غير الدراميّة على الإطلاق، حين يَجْتَمِعُ نقدُ المُستشرقين بوصفهم يتعاملون مع الإسلام كَكُلٍّ جوهريٍّ واحد، ونقدهم بوصفهم يبثُّون الفرقة والخلاف في الجسم الإسلامي، عبر تناولهم العقائد والفِرَقَ وسائر الخوارج والمُنشقّين، فضلاً عن أوضاع العبيد والنساء. فهنا يصطدم الكولاج السريعُ والذّرائعي للكونية والخصوصية، كما يتمثّلُ في نقد الاستشراق، بالموازنة الدقيقة والماهرة التي تتجلّى في الكثير من الجهد الاستشراقي، ما بين كَوْنيّة مركّبة وخصوصيّة مركّبة هي الأخرى.

والشيءُ نفسه يصحّ في نقد مواقِفِ المُستشرقين من السّلطة والمسألة السياسية عموماً. فحين يرى بعض هؤلاء أنّ المجتمعاتِ الإسلاميّة لم تفسح كبيرَ مجال للمُجتمع السياسي الذي يحضر فيه الأفراد كمجرّدِ أفرادٍ، يتعرّضون لأعنف الانتقادات حتى من قبل مُثقّفين موصوفين بالديموقراطية ورفض الاستبداد(١٢). أمّا المُؤيّدون لأنظمةٍ سياسيةٍ كنظام الخميني في إيران، أو نظام صدام في العراق، فلا يُثنيهم وضعُ البهائيين والسُّنّة والإيرانيين، والأكراد والشيعة العراقيين، عن التشكيك بـ «أغراض» المستشرقين، والمُضيّ في تأييدِ النّظامين. ومرة أخرى كأنّ شيئاً لم يكن.

ويندرج في هذه الخانة النّقد المُوَجَّهُ للمستشرقين، خصوصاً منهم برنارد لويس

(١٢) خصوصاً الذين وفدوا مؤخّراً الى حلبة الديموقراطية ونقد الاستبداد. مفارقة كهذه لا تُخفي دلالاتها الغنيّة، فالوافدون الجدد ممّن استبدلوا «الاشتراكية» التي تداعت مؤخّراً بالديموقراطية، او قالوا بهذه الأخيرة كمجرّد سلاح جديد في «المعركة ضدّ الغرب»، لا يعنيهم المسار التحليليّ الذي يسبق استنتاجات «المستشرقين» عن ازمة الديموقراطية في العالم الإسلامي. فهم يريدون ابتسار التحليل وخلوصه الى نتائج تضعهم في مواجهة «الإمبريالية»، فيما تُعفيهم من مسؤولياتهم حيال مجتمعاتهم واهلهم وتواريخهم.

وفاتيكيوتس، وهو نقد تطغى عليه الشّبهة الدائمة[١٣]، لأن أعمالهم تصبّ، بين أمورٍ أخرى، في الحرب الباردة ونزاع الديموقراطيات الغربية والكتلة السوڤياتية السابقة. إلى ذلك، وانطلاقاً منه، يرى نُقّادُ تلك الأعمال أنها تتعامل مع تحالف العرب والسوڤيات كواحدةٍ من الزوايا التي يُنظَر من خلالها إلى العرب. لكن هذا النقد، بدوره، لا يستشهد الكلامَ العربيَّ السائدَ على الحرب الباردة و «التحالف الإستراتيجي» مع السوڤيات، في مواجهة «الإمپريالية الأميركية المتحالفة مع إسرائيل»[١٤]. وهو، استطراداً، لا يُقيمُ أيَّ وزنٍ للعجز الدائم عند المُحافظين العرب، المُتحالفين مع الغرب، عن كسب عواطف الجماهير وتشكيل حالة عامة توحي بوجود انقسام عميق، أو على الأقل فاعل، في المجتمعات العربية، حيال هذه المسألة.

لقد تذمّر إدوارد سعيد، مثلاً، من تنميطِ صورةِ العربيّ والمسلم في الغرب، ولا سيّما ثقافته الشعبية. وبين الأمثلة التي ضربها أن الإعلام لا يُقدّمه في صورة فرد، بل في صورةِ جماهير وحشود هائجة[١٥]. وهذا النّقد الذي شاع لا يُلغي، على صحّة الكثير مما ورد فيه، ضرورةَ الانتباه إلى صورة الغربي في الثقافات الشعبية العربية والمسلمة، كما أسلفنا. لكنه لا يُلغي، خصوصاً، ضرورةَ الجهد الذي ينبغي بذلُه لتوليد الفرد والفردية العربيين والمسلمين، على حساب الكتل الطاغية على الاجتماع العربي، بشكليها القديم (كالطوائف والعشائر)، والحديث (كالجماهير). فكيف بنا حين نُضيفُ أنّ هذه الكتل، وبشكلَيها، لا تزالُ موضِعَ تقديسٍ لفظيٍّ لدى القوى السياسية الفاعلة، فيما يُصار إلى التّستّر على تنميط العرب للعرب، حيث لا يحضر

(١٣) على رغم محاولته، غير الموفقة دائماً، للوصول إلى حكم متوازن على الاستشراق والمستشرقين، يبالغ دارس الإسلاميات اللبناني رضوان السيد في تقديراته البوليسية حين يتحدث عن لويس الذي «ظلّ... صهيونياً يتعامل مع النص التاريخي العربي القديم، وسجلات الضرائب العثمانية، وعينه على الزحف الصهيوني المعاصر على ارضنا. حتى إذا غادر بريطانيا إلى الولايات المتحدة، حسر عن وجهه اللثام تماماً، فلم يعد حاضراً عنده من الإسلام وحضارته غير المفهوم الاميركي للشرق الأوسط الذي اسهم هو وغيره في صياغته». **الإسلام المعاصر**، سبق الاستشهاد، ص ١١١. من دون ان يوفر جِبّ «الدارس الجيد لكلاسيكيات الإسلام، في محاولته لفهم التيارات المعاصرة في الإسلام لصالح الشركات الأميركية»، ص ١٢١.

(١٤) انظر رواية هاني الحسن، احد تاريخيي حركة «فتح»، عن سيطرة السوفيات شبه الكاملة على قرار السياسة الفلسطينية، مجلة **الوسط**، العدد ١٢٠، الصادر في ١٩٩٤/٥/١٦.

(١٥) **الاستشراق**، ص ٢٨٧.

السوداني، مثلاً، في الفيلم المصري إلّا كبوّاب أو خادم اسمه عثمان![١٦] وإلى أمثلة كثيرة أقلّ أهمية وأقدم زمناً، قَدَّمَتِ الاحتجاجاتُ الجَمْعيّة على رواية سلمان رشدي **آيات شيطانية** وإحراقُها، عيّنةً ساطعةً على استمرار الحضور القوي لقطيعيّة الكُتل في السلوك و «الأفكار» على السواء، مع انعدام كل نظرة إلى التشكيل الداخلي لهذه الكتل.

ومن علامات امتناع المُقارنة والقياس، التي تحملُ على الاعتقاد أن الحرب على الاستشراق هي، أيضاً، حربٌ على ما يُخْشى في النفس، ذاك الموقف المتكرر من الرومنطيقية؛ فالمُستشرقون والرحّالة، بحسب ما يُؤكّد الفكر المناهض للاستشراق، جعلوا عالم العرب والمسلمين جزءاً من ديكور رومنطيقي، كان تشكيلُهُ، التَّوَهُّميُّ في الأغلب، استجابةً لمسعى مُتْعَوِيٍّ لديهم ما انفكّوا يجرون وراءه، واجدين في الشرق ضالّتَهُم ومُتَنَفَّسَهُم. والغريبُ أنَّ صلة العرب الفعلية بالرومنطيقية أقوى بكثير ممّا يُنسبُ إلى المستشرقين أنهم افتعلوه، من دون أن تكون الرومنطيقيّة، حَكْراً على أيٍّ من الشعوب. لكن لئن قدَّمَ الأوروبيون الحقبة الرومنطيقية في حياتهم من دون خجل أو تزكية، فالواضحُ أنَّ نُقّادَ الاستشراق العرب والمسلمين يُعانون حَيْرَةً بعيدةً حيال الرومنطيقية في حياتهم هم، وهي حَيْرَةٌ لا مُبرِّرَ لها سوى هذه الرغبة الانقلابية في مُحاكاة الغرب كما هو اليوم. أي أن المصدَر البعيدَ للحَيْرَةِ كامنٌ في اضطراب العلاقة بالغرب إياه، تبعاً للكونية الساذجة التي سبق أن عرضنا لها.

هكذا لا يكفُّ العربُ المعاصرون، المهجوسون بالتراث، عن التغنّي بما هو رومنطيقيٌّ فيهم وفي تقليدهم، شريطة أن يُمارسوا هذا الطقس المتكرّر بعيداً عن نظر الغرب، أو أن يُمارسوه من دون أن يُسمّوه. فالاعتدادُ بالمروءة والشرف والكرم والأصالة هو ما يصف به الكثيرون من العرب أنفسهم بمُبالغة لا يُحسدون عليها. والأمرُ نفسه يتعدّى الثقافات الأهلية والشفوية إلى الصّياغات الفخيمة للفكر السياسي العربي، التي لم تنفصل إلّا قليلاً عن مُحاكاة الطبيعة. فمن «الحُبّ» عند ميشال

(١٦) لكنّ التهرّب من مواجهة هذه المسائل هو ما يتكفّله نقد الاستشراق، من طريق تحميل الكلام اكثر ما يحمل بكثير، وتوجيه الضوء كلّه الى هذا التنميط العنصريّ، من هذا القبيل ينقل سعيد العبارة التالية لموزو برغر تعود الى ١٩٦٢: «لكنّ التعاون في الشرق الأدنى لا يزال، على نطاق واسع، شأناً عائلياً، والقليل منه يوجد خارج الجماعة الدموية او القرية»، ويعلّق عليها بالآتي: «اي ان تقول انّ الطريقة الوحيدة التي يُحتسب فيها العرب هي كمجرد كائنات بيولوجية»، **الاستشراق**، ص ٣١٢.

عفلق إلى صوفيّة الأرض والجغرافيا عند أنطون سعادة، ومن صوفية اللّغة عند زكي الأرسوزي إلى التّعويل على مُرَكّبِ اللّغة والتّاريخ عند ساطع الحصري، ومن التأثير الهائل لـ «الخطبة» الناصرية، إلى نبرة الموت والشهادة والمهدويّة في لغة الحركات الأصولية المُنقلبة على التّقليد الإسلامي، لا يبقى الكثير للمستشرقين كي يضيفوه.

أما الطريقةُ التي يُبَوِّبُ العربُ بموجبها أهميّةَ شعرهم وشعرائهم، من البُكاء الجاهلي على الأطلال إلى الحنين الأندلسي، فضلاً عن إعطاءِ الصدارة للمتنبي «الحالم» بالمجد والسلطة، فلا يُشبهها سوى الإقرار الشامل بتربُّعِ أم كلثوم في ذروة الغناء العربي، علماً أن عُلُوَّها في هذا المجال لا يُدانيه إلّا ضخامةُ العالمِ التَّوَهُّميِّ الذي تُنْشئه، بعيداً عن كل صلة بمكان وزمن وعلاقة حيّة. وإذا جاز أنَّ المُستشرقين أثَّروا في تبويبِ العرب شعرَهم وشعراءَهم، فالمؤكّد أن التباهي بالتفرّع عن قبائل بدوية موصوفة بـ «العراقة» ليس، هو الآخر، من صنع المستشرقين، بل يضرب جذره في تاريخ محليّ قائم ومعيوش.

وفي صدد لحظات الاختلاط بين المُتْعَوي والرومنطيقي، يصعبُ، مهما انتقدنا اكتراثَ الغرب بـ **ألف ليلة وليلة** مثلاً، أن ننسب هذا العمل إليه. وبالتأكيد يُستحسن، في حال توافر النظرة الصّحيّة المُتوازنة في النظر إلى الذات والعالم، أن يتغلّب حُبُّنا الكتابَ على كراهيتنا الغرب، أو رغبتنا في التنصّل من المتعويّة والرومنطيقية، كي لا نقول إن ذلك ينطوي على رغبة إمبراطوريّة في التخلّص من التّاريخ الشفوي والشعبي، والالتصاق بتاريخ مزعوم تكتبه سلطة ما، وتُنَقِّحُ، بموجب ما تُمليه من انتقاء أرستقراطيٍّ وأخلاقيٍّ، ما يحمله التاريخ الفعلي[١٧].

ومن ناحية أُخرى، فإن حضورَ الرّقص الشرقي في لهو الجماهير، وصولاً إلى الطبقات الوسطى العربية والمُسلمة، إشارة غنية الدلالة، من غير أن تكون «عيباً» بطبيعة الحال، مثلها في ذلك مثل ميل الأغنياء العرب والمسلمين، وكذلك طبقاتهم الوسطى وبعض مُدَّخريهم الصغار، إلى اقتناء الأعمال الفنيّة الاستشراقية[١٨]. ومن البديهي أنَّ الغربيين ومُستشرقيهم الذين نبّهوا إلى معنى اقتناء الأعمال الفنية

(١٧) غنيٌ عن القول إن الحجة التي لا ترى في عمل شعبيّ وغامض المصدر إلّا عجينةً تكيّفها أيدي الشهوة الغريبة وآثامها، تعجز عن تفسير إعجاب وتأثر أديب أميركيّ لاتيني كخورخي بورغيس بـ **ألف ليلة وليلة**، بل عن تفسير الموقع الذي يحتلّه هوميروس والعملان المنسوبان إليه، **الإلياذة والأوديسة**، في صدارة الأدب العالمي.

(١٨) الملاحظة للمستشرقة، والراقصة الشرقية، البريطانية ويندي بونافنتورا.

وأهميتها، ليسوا هم الذين حملوا هؤلاء أو أولئك على هذا الاختيار الذي يشي بقَدْرٍ حقيقيٍّ من التّعرّف على ملامح وطنية أو تراثيّة فعلية.

الرّاهن أنّ التّقليدَ المُسْتَحْدَثَ في مُناهضة الاستشراقِ أسَّس معنىً غريباً لمفاهيم التاريخ والواقع، معنىً مُستقىً من صورة أوروبا الحداثية العلمانية اليوم، ومن الحرقة الانقلابية والمُعقّدة لأنْ يكون العربُ والمسلمون على هذه الصورة، بعيداً عن مسار النموّ المتفاوت والمسؤوليات التي تترتّب عليه. وليس من المُتَعَذِّرِ اكتشافُ التّسطيح الكوني الذي يُقيم في قلب النسبية الثقافية لنقّاد الاستشراق: فهذا العربي المسلم الذي يُراد تقديمه من غير أن تكون لغَتُهُ أو دينُهُ أو تشكيلُهُ المجتمعيُّ أو تاريخُهُ السياسيُّ قد تركت أدنى تأثير عليه، هو إنسان خرافي الكونية. وحيالَ كلِّ اكتشاف لدرجة الافتراق، لا عن الخُرافية بل عن الصورة الغربية الأكثر تقدّماً التي يُؤمَلُ التّماهي معها، يظهر ردّان على جبهتين: فمن ناحية يُصار إلى الشّكّ بالصورةِ نفسِها تبعاً للعجز عن نسخها المباشر: فأوروبا دينية وعنصرية، وليست علمانيةً ومُتسامحةً، كما ترسم نفسها. ومن ناحية ثانية، فإنَّ ما يُخالفُ الصّورة المذكورة، في التاريخ والواقع العربيين ـ الإسلاميين، لا يمكن إلّا أن يكون تسحيراً أضفاه الغرب والمستشرقون. وربما كمنت هنا معضلة أطروحات «الخصوصية» و «النسبية الثقافية» المدفوعة إلى حدودها القصوى. فهي، في تمايُزها عن «الغرب» وما يُنسبُ إليه من واحدية، تُطوِّر نظرياتٍ بالغة الواحديّة تُحاذي بها الواحديّة الغربية المُفترضة وتردّ عليها. غير أنّها، بذلك، لا تفعل غير الاستجابة لهذه الواحدية، لا في نسقها الجامع فحسب، بل أيضاً في رموزها وخياراتها والذوق الموصوفة به. وإذا بدت هذه الحال شبيهةً بالتّرجّح بين حُبٍّ مقموعٍ وكراهيّةٍ بلا ضوابط بين رفض القول بالمعايير العابرة للثقافات، وإصدار الأحكام المعيارية بإفراط، فإن الصّلة بـ «الذات» وبـ «الآخر» ستجدُ نفسَها في رأسِ قائمة المستهدَفين بهذا التنازع، أو بحسب غلينر:

> «إذا كان كل شيء في العالم مجزا ومتعدد الأشكال، فما من شيء يُشبه، حقاً، شيئاً آخر، ولا سبيل لأيّ كان ان يعرف الآخر (او نفسه)، او الى ان يتواصل مع غيره»[١٩].

بهذا يتجاوزُ الإقرار بالتّخلف، مثلاً، وإنفاقُ نصف العمر في مُكافحة البِدع والخرافات والتّكايا، على ما تدلّ تجارب حركات الإصلاح في الإسلام. وفي

(١٩) إرنست غيلنر، سبق الاستشهاد، ص ٤٥.

الإطار نفسه، وبحذلقة أكبر، يندرجُ الرفضُ لوجود «السِّحْر»، بل للسحر على أنواعه، ليُقدِّم الشرق «الساحر»، في الأدب المناهض للاستشراق، وكأنه هو المسحور بالغربي الذي ينظر إليه من هذه الزاوية، فيبثّ فيه السحر من عنده ويفتعله ويجعله كذلك. ومن المُبالغة البعيدة افتراضُ أنَّ المسحورَ الأوروبيَّ بالشرق هو الذي يصنع الشرق «سِحْراً»، مع ما يقترن بذلك من تحميل الأمور أكثر كثيراً مما تحتمل، كرغبةِ بعض الغربيين، من وراء ربط الشّرق بالسحر، في تَشْييء الشّرق وتنحيتِهِ جانباً عن الصّناعة والقوّة والمُعاصرة.

ومصدرُ هذا الخلط، تحديداً، أن خصومَ الاستشراق، في ضياع أحكامهم المعيارية، يربطون على نحو تعادليٍّ بسيط بين «التّخلّف» و «السّحر» الذي يرفضون نسبته إليهم، فيما «السّحر» أقربُ إلى «الاختلاف»، مُتقدّماً كان أم مُتَخَلِّفاً، منه إلى التخلّف. وبدوره فالاختلافُ، كصورة وفكرة، ناهيك عنه واقعاً أو على صلة بالواقع، ليس محكوماً بأن يكون افتعالاً تمثيليّاً، ولا مَوْقعاً متدنياً في تبويبِ هرميٍّ للسلطات، إذ هو أيضاً قابلٌ للاندراج في المثالات التي يسعى المرء إلى الاقتراب منها، وربما، أحياناً، التماهي معها، لأسباب لا تُحصى.

إن انسحارَ الفنانين والشعراء الأميركان، منذ بدايات هذا القرن، وخصوصاً في فترة ما بين الحربين، بمدينة باريس وتجاربها الطليعية، نَجَمَ بالضّبط عن هذا الانشداه بتقدّم باريس. والشيءُ نفسه يمكن أن يقال عن انشداه بعض مُهاجري الكرة الأرضية بمدينة نيويورك «السّاحرة». وهذا يسري أيضاً (يُفْتَرَضُ أن يسري!) على صِلة شعبٍ ما بغريبه التّراثي الذي انقطع بعضُ الصلة به، كأن نجد، من غير أن نكونَ غربيين، في قصصنا الشعبي سحراً ما[٢٠]، والحقّ أن التّطلُّبَ الإنسانيَّ لهذا السحر هو الذي حَمَلَ لاحقاً على تصنيعه، أكان تَوَسُّلاً لصورةٍ مُستقبليّةٍ كما في مدينة ديزني، أو تحويلاً للتُّراثات إلى سِلَعٍ سياحية وفولكلورية معروضة أمام عيني مشاهدين «مسحورين»، الشيءُ الذي ينطبق على بلدان مُتَقَدِّمَةٍ أو مُتَخَلِّفَةٍ سواء بسواء، ويصحُّ في بابل القديمة كما في تبديل الحرس الملكي أمام قصر بكنغهام

(٢٠) وبالطبع من غير ان نكون شعبويين مبالغين، في المقابل، في استحضار هذا القصص الشعبي والحكواتي إلخ... ذلك هو المظهر الآخر للعُظام الدائم التقلّب بين الانسحاق والمسكنة، وبين التعالي والاعتزاز بما يملك، وهو اوضح ما يكون في علاقتنا بتاريخنا وواقعنا معاً. انظر نقد وضّاح شرارة لتجربة «حكواتية» عرفها المسرح اللبناني، في عمله **المدينة الموقوفة ـ بيروت بين الإقامة والقرابة**، دار المطبوعات الشرقية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٨١ ـ ٢٩٢.

بلندن. وهذا البحثُ عن المُختلِف «السّاحر» والانشداهُ به، ميلٌ إنساني تلقائي، يتراءى لصاحبه أنه، من خلاله، يتجاوز إنسانيته النسبية إلى إنسانية أعلى، كما يتجاوز شعبه ولغته، ومكانه وزمانه، ليتّصِلَ ببشرٍ آخرين اتّصالَهُ بحقب تاريخية أخرى وأمكنة ولغات متاحة ومشرعة.

ثم إنَّ الاختلاف السّاحر ليس بحالٍ من الأحوالِ اختلافاً مُطلقاً، وإلّا لاستحال اكتشافُ المختلفِ والسّحريّ فيه، وانقطعت العلاقة به أو أضحت عدوانيّةً كلّيّاً، كما العلاقة بوحشٍ ضارٍ يستحيلُ مُجَرّدُ الاقترابِ منه. فالمسحورُ لا بد أن يجد رقعة مشتركة مع الساحر، أو مفاتيحَ إليه وإلى عالمه. كي يكون الاختلاف والسحر مفهومين بوصفهما كذلك. ومن هنا لم يكن من الصّدف البحتة أنَّ المدن التي جمعت بين درجة عليا من الشّرقية، ودرجة مماثلة من الكوسموبوليتية، كاسطنبول والقاهرة والإسكندرية وبيروت وحلب والقدس وطنجة، هي التي كانت أشدّ المدن مُمارسة للسحر على الزوّار والرّحّالة والمُستشرقين. فحين يصار إلى نَزْعِ هذا السّحر عنها، أي نزع هذا التّضافر الشرقي ـ الكوسموپوليتي، لا تكون الحصيلةُ إلّا إفراغَ المدينة من مدينيَّتِها وتجريدَها من معناها. ومثل هذا لا يتمّ من دون احترابات أهلية تُثْبتُ الثقافةُ الناقدةُ للاستشراق ـ في إصرارها على «تحرير» عالمنا من السحر ـ أنها شديدةُ التّأهيل لمواكبتها على الصّعيد الثقافي.

ألبومات الشعوب البشعة

يحمل التحفُّظ عن القياس والمقارنة، ضمناً، تحفُّظاً عن الاحتكاك الذي هو مصدر المقارنات. وبهذا المعنى فإن المزاج الكاره للاستشراق، بحجّة ثبوتيَّتِهِ وعُنصريّته، يكره تداخل الهويّات والمعاني، ويكره وظيفة المُستشرق التي هي عيشٌ في قلب هذا التداخل وتقليبٌ لبعضه على بعضه الآخر، مُؤْثِراً الصفاء البسيطَ المزعومَ الذي لا تلتبس أموره ولا تُشْكِل. ونزعةٌ كهذه لا بد لها من أن تصطدم بكل ما يتأسس عليه واقعُ المُستشرق وطبيعةُ عمله.

فهو فَوْق قَوْميّ، يتحدث عن مُجتمع غير مُجتمعه ويعيشُ في بُلدان غير بلده. وفي هذه الحدود الضّيّقة من تعريفه، يجوزُ في المُستشرق ما يجوزُ في الغجريّ واليهوديّ والهامشيّ والمِثْليّ ممن أدانتهم الدول القومية، وغالباً ما كانت الإدانةُ تصلُ إلى التّصفية الدموية. أو أنه يشبه البدويّ المُتَنَقّل الذي مَجَّدَهُ الفنُّ والنقد الفنيُّ الحديثان، أو السائحُ الذي يبحث، بدوره، عن المُختلف والمُغاير، بحثَهُ عن مكان لا يستأنف فيه عاديَّ الحياة والعمل[1].

وفي هذا كله يتّضح، على المستوى الأعمق من الموقف السّلوكي، أن استبعادَ الاستشراق يضوي تحته تفضيلاً للحِلّ على الترحال. وللثبات على الحركة، وللأُلفة والمعهوديّةِ على المُغامرة. فالاستشراقُ، بين أمورٍ أُخرى، رحلة، لا تخلو من وعورة، صَوْبَ المكان النّائي واللغةِ الغريبة والكتاباتِ المُتَعَذِّرةِ على الفهم الأول، وأيضاً صوب الآداب والفلسفات والأديان الأبعد عن التيار الرئيسي لـ «تُراث» المُستشرقين القومي، أي ذاك الكلاسيكي، اليوناني ـ الروماني، وما تفرَّعَ عنه. وهكذا لا يقف في

(١) كان للقاح الحسلسيتين، القوميّة والإسلاميّة، بافكار ماركسيّة في اكثر اشكالها رعونةً وشعبويةً، ان عزّز الارتياب بالسائح، إذ السياحة من مظاهر الراحة والرفاهية والفائض عن جاري الحياة، كما انها من علامات التنافر مع اقتصاد ريفيّ معزول، او آخر عماده الصناعات الثقيلة وهدفه عسكرة المجتمع.

مقابل الاستشراق إلّا ما أسماه وضّاح شرارة «التشريق» الذي هو «عودةٌ إلى الوطن، إلى منازل المنازل»، فيما قاصد الشّرق، بهذا المعنى «كقاصد نفسه، لا يلوي على ما يحفّ بها، أي على العالم»(٢).

لقد سبقت الإشارة إلى ما هو قوميٌّ في ثقافةِ مُنَاهَضَةِ الاستشراق، لكن هذا لا يُعفي من محاولةِ تحديدٍ أدقَّ لمذهبها في القومية. ففي حدود كونه انقلاباً وسَلْخاً عن التّاريخ الفعلي، يستأنفُ نقدُ الاستشراق في هجومه على الرومنطيقية، وردُّها إلى المستشرقين، ذاك الميلَ الذي عبّرت عنه المرحلة الراديكالية القومية، لجهة رفض ما ليس عقلانيّاً وتعبويّاً، ومن ثمّ إدانة ما هو تأمّل وفراغ واسترخاء طبيعي(٣). وهو، في هذا، يُجافي، في وقت واحد، نضاليةَ القومية الرومنطيقية البسيطة التي نشأت في المرحلة ما قبل الراديكالية، وإنْ ساهمت بنشاط في تأسيس المرحلة المذكورة(٤)، ولانضاليَّةَ المدينية التي يُراودها أن تكتشف العالم أو تستقيل من وظائفيّته السياسية أو من متونه وصداراته.

هنا نجدنا، خصوصاً في الشق السّعيدي من نقد الاستشراق، أمام موقع حداثي حديدي يستعجل «التّقدّم»، فكأنه يأخذ من الحداثة طُهرانيَّتَها وتنظيمَها العقلانيَّ الصّارم للوقت، ويَخافُ حريّاتِها ولعبها. لكنه يُشبه الخمينية في أنَّ النهوضَ القوميَّ، في الحالين، محكومٌ بظرفه الزمني السياسي الراهن، أي بالحقبة التالية على انتكاسات القوميين العاديين إذا صحّ التعبير. ومن موقع الاحتقان هذا، وما وازاه من احتقانٍ في التجارب الراديكالية الغربية(٥)، صير إلى دفع الكونية الساذجة والنسبية المطلقة، معاً وعلى ما في ذلك من تناقض، إلى حدود قصوى، وهما كلاهما موجود على نحو ضئيل وجنيني في الفكر القومي الكلاسيكي.

والرّاهن أنَّ هزيمةَ هذا الأخير تركت بصماتٍ حادّةً على خمينية أكّدت أنها

(٢) وضاح شرارة، **تشريق وتغريب**، سبق الاستشهاد، ص ٣١.

(٣) تناول بعض الكتاب الغربيين هذه العدوى التي اصابت اوروبيين راحوا هم ايضاً ينتقدون رومنطيقيي بلدانهم في القرن الماضي، معتبرين الأمر اقرب إلى شعور استعماريّ بالذنب، يطبّق معايير لاحقة على نتاجات سابقة. راجع، مثلاً، عرض روبيرت ترايبر لكتاب نايجل ليسك **الكتّاب الرومنطيقيون البريطانيون والشرق**، في **ملحق تايمز الادبي** (T.L.S) ١٢/٢٤/ ١٩٩٣.

(٤) وهي، كما راينا سابقاً، لم تكن دائماً تتكتّم على تأثرها بالفكر الاستشراقي.

(٥) سجّلت اواخر السبعينات والثمانينات، كما سبقت الإشارة في الفصل الرابع، انبعاثاً فكرياً لليمين الريغانيّ ـ التاتشريّ واليسار الراديكاليّ والعدميّ، لكن على الصعيد السياسيّ صعد الطرف الأول، فيما كان الثاني يوالي ضموره واحتقانه.

التعبير عن «أُمية الإسلام» وأنها أداتها، بقدر ما أكّدت أنها الذراع الضاربة للخصوصيّة الإسلامية الحادّة[٦]. ومن موقعه المشابه قام نقدُ الاستشراق بتنقيةِ التاريخ والتراث وفرزِهما على الطّريقة القوميّة المُحْتَقنةِ، فطرد منهما كُلَّ ما هو، أو ما يُفترض أنه، شائنٌ، بَثَّهُ المستشرقون بثّاً في التّاريخ والتراث، وتبنّى كلّ ما يمكن وصله بالعقل والتنظيم والكونية[٧]. ومن هذا المُنطلق، رَفَضَ أن يتعامل، ببساطة، كي لا نقول بتثمين، مع المِثْعَوية، والرومنطيقية، والبداوة[٨]، والرقص الشرقي، والأعمال الإباحية وشبه الإباحية للمستشرقين، ورغبة بعضهم في الشهرة والمجد من طريق «توسل الشرق»[٩].

وعلى هَدْيٍ من هذه الحداثية المُتَعَجّلة، تمَّ اللقاءُ، مرّةً أُخرى، مع انقلابية الأُصوليين[١٠] السّاعية بهم، عبر زعم العفوية والأصالة، إلى استعجالِ الرّجوع إلى أُصول مُتَوَهَّمَةٍ ما، تأخُذُهم بين ما تأخذُهُم إليه، إلى إجراءاتٍ يَتَجَسَّدُ فيها التّبشير المضادُّ للاستشراق على نحو آخر: تحجُّبُ الراقصات الشرقيات في مصر، وتفجيرُ الملاهي والكاباريهات في غير مكان، وقتلُ المثقفين «الفرانكوفون» في الجزائر[١١].

ولئن كان هذا يُعيدُ ربطَ التيّار الذي نحن بصدده

(٦) في دراسة فؤاد زكريا المهمّة عن الاستشراق، (سبق الاستشهاد مراراً) يتكرّر التوكيد على انّ النقّاد الإسلاميين للاستشراق مقطوعو الصلة عن نقّاده الأكاديميين. وهذا التقدير يصحّ تماماً لدى الكلام على الإسلاميّة السنيّة المصريّة، لا سيّما في مراحلها الأولى التي انتهت مع سيّد قطب والناصريّة. لكنّه لا يصحّ في ما خصّ الإسلام الراديكاليّ الذي استجدّ، خصوصاً شطره الشيعيّ الذي، ومن جهة اخرى، لم يكتم تأثره بالوان من الفكر العالميّ والعالمثالثيّ (الماوية، الفانونية، واللينينية التنظيميّة). ولن يصعب العثور على همزات الوصل في «مجاهدي خلق» وافكار علي شريعتي والكثيرين من الماويين الذين اعتنقوا الإسلام الخميني.

(٧) حول هذا التعامل الانتقائي مع التراث، راجع كتاب جورج طرابيشي **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، لندن، ١٩٩٣.

(٨) التعامل مع البداوة يبدو اعقد قليلاً، إذ يمكن ان ينقلب نقده دفاعاً عنه حين يستحيل فصله عن وجوه صريحة في الحاضر العربي، او في معرض الردّ على تعرّض هذا المستشرق او ذاك لبعض جوانب البداوة وطقوسها.

(٩) علماً انّ هذه الرغبة ليست من العُظام بشيء قياساً بإنقاذ الشرق من براثن الاستشراق وزعم استخلاص صورته الفعليّة. فهذه مهمّة تاسيس نبويّ وامتلاء بالنفس على شكل معكوس مع ما يُنسب إلى المستشرق من خلقه الشرقَ توهُّماً.

(١٠) سبقت الإشارة في الفصل الأول إلى دور الفكر الجامعي المعادي للاستشراق في تجديد الفكر الأصولي، وبمعنى ما تحديثه.

(١١) لا يلغي هذا اللقاء ظهور تناقضات على الطريق وفي المنعطفات، كالموقف المشرّف الذي اتّخذه إدوارد سعيد من مسألة سلمان رشدي، حيث يصعب الهبوط، في الدوائر الثقافيّة والأكاديميّة الغربيّة، عن هذه السويّة.

بنوازع الضبط والاستبداد[١٢]، وصولاً إلى الاندراج في ثقافات الحروبِ الأهليّة فإنّه أيضاً، بنَزْعِه اللّعبَ عن الموضوعاتِ التي يتناولها، غَرْباً كانت أم امرأة، لا يفعل إلّا نزع إنسانية هذه الموضوعات وتشييئها. وهكذا يصيرُ كُلُّ ما تمتدُّ إليه اليدُ الناقدة للاستشراق تجريداً ميتاً لا مادة فيه.

هنا نعودُ، مُجَدّداً، إلى علامةٍ أُخرى على امتناعِ القياس والمقارنة. فالاستشراقُ، بحسب نُقّاده، يُساعد في صياغةِ عالمٍ ذكوريٍّ متعويّ للرجل تحديداً، فيما يُفضي إلى تسليع المرأةِ وتشييئها، وبـ «جنسنة الشرق» هذه، حسب تعبير سعيد، يندرجُ الاستشراق في النّظرة الإيديولوجية الذكرية إلى العالم ويُعزّزها. وهكذا، مثلاً، بات في الإمكان، كما يزعم خصوم الاستشراق، الحصولُ على «الجنس الشرقي» بوصفه سلعةً تُوفِّرها الثقافة الجماهيرية، حتى من دون الذّهاب إلى الشرق[١٣]. ولئن كانت إحدى وظائف الثّقافة الجماهيرية تسهيلَ الحصول على كل شيء، ولو بقَدْر من تشويهه وتزييفه، لا تشذّ عن ذلك أفلام البورنوغرافيا التي تعرض «الجنس الغربيّ» ونساءَهُ لكلٍّ من يشتري، شرقياً كان أم غربياً، فإن الخمينية، في صرامتها الأخلاقية، هي أكفأُ من يُنَصِّبُ الحرس الأبوي على نسائـ «ـنا» وشرفـ «ـنا» وأعراضـ «ـنا» من انتهاكات الرجال، خصوصاً إذا ما كانوا غربيين. ومن هذا القبيل، لا تتردّدُ رنا قباني في التّحدث عن «حالة التبعيّة الحقيقية لنساء الشرق التي فرضها الرجال الغربيون عليها»، آخذةً على المستشرق وقوفه حيال الشرق كأنه أمام امرأة[١٤]، وهذا، والحقُّ يقال، أقربُ إلى التُّهم الشّعارية النّسوية التي لا تُلغي الواقع في عمومه فحسب، بل تُلغي، كذلك، بعض مألوفاته كارتباط إغواء السفر والاكتشاف والمغايرة بمُغايرة الجنس أيضاً. ففي مجال توليد صورة تُحاكي صورةَ الكاتبة، يُمكن الجزمُ بأنَّ وقوفَ المُستشرِق أو السّائحِ، أيّاً كان جنسُهُ، أمام الغريب والسّاحر كما لو أنه يقف أمام «رجل»، كافٍ لإحلال البرودة الواقعية على مهمته برمّتها، وإحالة الكلام المتوقّع إلى حوار أو تفاوض أو تجديد اكتشاف المُكْتَشَف.

أبعدُ من ذلك أنَّ طرح المسألة على هذا النحو يخلق التباساً فعلياً لدى النظر إلى

(١٢) هنا يتجلى نوع من ارتداد قومي، مسكون بمسيحية طهرانية، مقلوبة، عن الإسلام الأشد تقدماً من المسيحية في ميدان المسألة الجنسيّة والتعامل مع رغبات المرأة. حول هذه النقطة الأخيرة، انظر مي غصوب، **المرأة العربية وذكورية الأصالة**، دار الساقي، لندن، ١٩٩١.

(١٣) انظر **الاستشراق**، ص ١٩٠.

(١٤) **أساطير**، سبق الاستشهاد، ص ١٠٧ و٩٩.

النساء المُستشرقات، لا سيّما وأنّهن، هُنّ أيضاً، وجدن في السفر والانتقال فرصة شخصية وتحريريّة، ليس من الضروري أنْ تجد لنفسِها تعبيراً جنسيّاً حصريّاً، من دون ما يوجب حَذْفَ هذا التّعبير أو استئصاله. وهو يخلق، كذلك، التباساً مماثلاً لدى التّعامل مع الأدب النّسائي العربي في وصفه النساءَ العربيات والمسلمات، بالمعنى الذي ينسبه نقّاد الاستشراق إلى المستشرقين الغربيين الذكوريين[١٥].

لكنّ الأمر، مع هذا، يصلُ ببعضِ تلاميذِ العداءِ للاستشراق، خصوصاً إذا جَمَعْنَ ذلك إلى نسويّة مُتطرّفة، حدّ إصدار أحكام مُبرمة، على النّحو الذي تجهر به مالكة مهديد حين تجزم بأنه: «يُمكن تأويل الاستشراق، في أحد مُستوياته، كتاريخٍ للرغبة الذكريّة الأوروپية»[١٦]! عَمَلاً بالرّبط الذي أسّسه سعيد بين الشرق والجنس في الاستشراق[١٧].

(١٥) تحضر، بين امثلة اخرى ربما كانت كثيرة، روايتا الأديبتين اللبنانيتين المسلمتين، ليلى بعلبكي **سفينة حنان إلى القمر** (المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٣)، التي صادرها الأمن العالم اللبناني لدواعٍ «اخلاقية»، وحنان الشيخ **مِسكُ الغزال** (دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨) التي تتناول المراة في السعودية ولم تنج من اتهامات بـ «الإباحية».

(١٦) من مساهمة مالكة مهديد، **الأنثى الشرقية**، في هـ . افشار، سبق الاستشهاد.

(١٧) انظر، مثلاً، تحليله لفلوبير وكاوتشوك هانم، في **الاستشراق**، ص ١٨٦ ـ ١٨٨؛ ولفلوبير ونرفال والرومنطيقية، ص١٨٠.

(١٨) **اساطير**، سبق الاستشهاد، ص١٣٦.

وعلى رغم حماسة رافضي الاستشراق لتغيير حال المرأة ووضعها في العالم الإسلامي، يبقى ملحوظاً ذلك الميلُ إلى رَمْيِ الأسبابِ كُلِّها على الخارج، في إحدى أكثر المسائل داخليّةً واتّصالاً بالتّاريخ والثقافة المحليين، أي وضع المرأة. فَعَدُوُّ المرأةِ العربية، بحسب هذا السّيناريو، إن هو إلّا المُستشرقُ والرجل الغربيّان، فإذا ما أُشير إلى بَتْرِ بَظْرِ المرأة ومبيضها في أوروبا القرن التاسع عشر، رُبط ذلك بالفكر الاستشراقيّ الغربي[١٨]، وبموقف الغرب من المرأة استطراداً، من دون أن يستدعي الأمر أيَ ردّ، ولو في الهوامش، إلى المُمارسات نفسها كما لا تزال تجري اليوم في بُلدانٍ عربيّةٍ وإسلاميةٍ انقضت عقود على استقلالها.

وبين وسائل أخرى، يُصار إلى رمي هذا كلّه على الخارج عبر طريقة مُجتزأة وضيّقة النّطاق في التّعويل على صُوَرِ الوضع، (الكتابات والرسوم الاستشراقية في هذه الحال)، من غير أيّة إشارةٍ إلى الوضْعِ نفسِه، أو أي تعيينٍ لحدودِ الصُّوَرِ وحدودِ وظائفها. وهُنا، أيضاً، يتمُ نزعُ المَصدَرِ الفرديِّ للصورة وإحكامِها بسياق تاريخي ـ اجتماعي، هو وحده الذي يحظى بصفة التقرير الحاسم. وفي هذه الغضون تطغى

سياسةُ الجماعة ومقاصدُها المدروسةُ على عفوية المصوّر طغياناً تامّاً، وتتضخّمُ فعاليةُ التّصوير الاجتماعيّةُ، فيما يكاد التّصوير أن يندثر كمهنةٍ لها تاريخُها المُستقلُّ عن السياسة، والذي لولاه لكانت كُلُّ فعالية بمثابة الوهم المحض[١٩].

فإذا جاز نقدُ الصُّوَرِ دائماً، جوازَ نقد دور الصور في تعزيز الواقع المعنيّ، أو في عمليّة الصّيرورة واقعاً، أو تقريب هذا الواقع، إلّا أن الطُّهْرانيّة التي نحن في صددها تُنَفِّذُ، من خلال موقفها هذا، عمليةً متعددة الجبهات:

أ ـ إهمال أو اختزال تُراثٍ تصويري كامل يرقى إلى إنسكلوبيديا بصريّة عن المنطقة. وهذا الجهد يمتد منذ ما قبل مئات الفنانين الذين رافقوا جيش نابوليون في ١٧٩٨، والرسوم العظيمة والجميلة معاً التي ضمّها **وصف مصر**، مُسجّلاً حياتها وآثارها، إلى ما بعد الجهود التي بذلتها عائلة بونفيل التي صوّرت ٢٨ ألف صورة عن الشرق الأوسط.

ب ـ تثبيت الصّور الغربية خارج المسار التاريخي، وتحديداً خارج تطوّر عِلْمِ التصوير نفسه. فنادراً ما نقع ـ مثلاً ـ على إشاراتٍ تربط عدم دقّة صورة ما بمستوى النقش والطبع قبل اعتماد الطبع الروتوغرافي.

ج ـ تضييق حقل الصُّوَر كما لو أنّه انحصَر بالمرأة، ثم انحصر، في ما يتّصل بالمرأة، بالجنس والتّشييءِ الجنسيّ فقط.

د ـ مكافحة الصورة الغربية التي تُعزى إليها قدرات مطلقة، كما يعزو، اليوم، البعضُ إلى التلفزيون مفاعيل مقطوعة الصّلة عن الواقع وحاجاته ورغباته، تمهيداً، للمُطالبة بقمع التلفزيون. وهذا يرقى إلى الكشف، ضمناً، عن رغبة في كبت قنوات تعبيرية وفنية بدواعي المكافحة القومية ـ الأخلاقية للصورة.

(١٩) في مقدّمة لكتاب مصوّر وجميل، ناقشت النسوية المعادية للاستشراق ساره غراهام براون، رولان بارت الذي رأى ان الصور «شذرات»، وأنها محكومة بنظرة الناظر اكثر منها بأيّ سياق تاريخي او اجتماعي عريض، فكتبت: «عند النظر الى الصور في سياق التاريخ الاجتماعي، ينبغي ان يؤخذ في الاعتبار عند من الأشكال الأخرى للمعنى. وهذه تشمل السياق الذي أُخذت فيه الصورة، وعلاقة السلطة والنفوذ بين المصوّر والموضوع، والاعتبارات الجمالية والإيديولوجية التي أثرت في اختيار المصوّر موضوعه، والطريقة التي يمكن ام تُؤوَل بها الصور من قبل الناظرين إليها في مرحلة تاريخية محدّدة»، وخلصت من هذا إلى توكيد دور الصور في «فهم الأثر الثقافيّ لعلاقات السلطة غير المتكافئة، بين الغرب والمجتمعات الواقعة تحت تأثيره...» **صُوَر النساء** (بالإنكليزية)، كوارتيت بوكس، لندن، ١٩٨٨، ص ٢ ـ ٣.

هـ ـ غضّ النظر عن الصور المحلية المقابلة، والأدق عن امتناع الصور المحلية، أو ندرتها، في التقليد والتراثات العربية والإسلامية.

وما نقصده من عوارض مشابهة لنقد النصوص الاستشراقية، تُوضحه بدقّة مقدّمةٌ طويلةٌ كتبها شاكر لعيبي لعدد من البطاقات البريدية والصور الفوتوغرافية التي جمعها[٢٠]، وتوخّى منها البرهنة على فانتازية الرسم الاستشراقي واستعماريته[٢١].

(٢٠) راجع شاكر لعيبي، **الشرق المؤنث لو عربي عربي**، شركة الأرض المحدودة، قبرص، ١٩٩٢.

(٢١) انظر، بين امثلة اخرى، ص ٥٠ من مقدّمة لعيبي.

لكن اللّافت أن ثقافة امتناع المُقارنة والقياس جعلت لعيبي، المُتحمّس في عدائه للاستشراق، لا يكترث بالعديد من المُعطيات المفيدة التي وَرَدَتْ في مُقدّمته نفسها، والتي كان الانتباه إلى معانيها كفيلاً برسم حدود واضحةٍ لأحكامه الصادرة على رسوم المستشرقين، ومن ثم للتعويل الآحادي المطلق على «الصورة» عند الغربيين وحدهم. فلعيبي، المُدافع عن الحضارة العربية، هو من يخبرنا أن العرب بحاجة إلى «ذاكرة بصرية» لا زالت مفقودة، وأن الرّسم «لدينا يعود، بالأصل، إلى كل أثر ممحي»، مستشهداً بالقول البديع للمهداني:

> «الروم احذق بالتصوير. يُصَوّرُ مُصَوّرُهُم الإنسانَ حتى لا يغادر منه شيئاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يجعله شاباً، وإن شاء كهلاً، وإن شاء شيخاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يجعله شاباً جميلاً. ثم يجعله حلواً ثم لا يرضى حتى يُصَيّرَهُ ضاحكاً وباكياً، ثم يُفَرّقُ بين ضحك الشامت وضحك الخَجِلِ وبين المُستغرق والمُبتسم... ويُرَكّبُ صورة في صورة».

وحتى في قصور الخلفاء المسلمين، في أزمنة «الثقة بالنفس»، وُجدت لوحات لعاريات عربيات، كـ «المُستحمّة» في قصر عمرة الأموي، وعارية قصر الجوسق في عهد المتوكل. وعلى هذا الغرار عَرَفَتْ حضارات أُخرى، أوروبية وغير أوروبية، أعمالاً فنية عارية يتشارك صانعها وموضوعها في الانتماء إلى الحضارة نفسها، من غير أن تكونَ العلاقةُ علاقةَ عبدٍ بسيّد.

غير أن لعيبي يذهب بنا خطوة أبعد، فيُخبرنا أنّ التصوير الفوتوغرافي الأوروبي حفظ بعض المواريث العربية التي بادت كسور وأبواب بغداد العباسية، مثلاً، كما شكّل نمطاً من النشاط الذي يكرهه الاستبداد المحلي كما يمقته التّخلّف ويخافه، «حتى أنّ والي القاهرة، حوالى سنة ١٨٣٩، كان يصرخ في وجه أوائل المُصوّرين:

«هذا عمل من اعمال الشيطان». وفي المغرب، سنة ١٨٧١، لاحظ كليران أن «المُصوّر لاغرين كان يصوّر مُثابراً (...) لكنّ الناس لم يتمكّنوا من فهم دسيسته هذه، كما لم يسمحوا بها أبداً».

وبما يتعدّى تهمة الاقتصار على تصويرِ النّساءِ العاريات في القرن التاسع عشر، يُذكّرنا المُؤلف بتصوير المرأة «في الشارع مُحجّبةً وفي البيت مع صبيانها وبناتها، في الحقل والسوق وعلى الرّحى، متبطّرة بين زخارف عربية، أي جارية، وعلى البرك مُنحنية لغسل الثياب، زوجةً طيّعة وأُمّاً رؤوماً، وصُوّرت حليّها وألوان ثيابها وعصابات رأسها، ولم تُغفل الجغرافيا العربيّة: الفلّاحات الشاميّات النشطات الذاهبات إلى حقولهن والمصريات الحاملات جرارهن والوهرانيّات بزيّهن الجليل الثقيل» وغنيّ عن القول أنّ في هذا التنوع ما يكفي لإلغاء فرضيّة التنميط تبعاً لموضوع ودورٍ بعينهما أو لمنطقة وبلد. ولئن صوّر البارون ڤيلهيم ڤان غولدن القليل من نساء المغرب، فإنّ ما صوّره تركز على مشاهد الشارع. أمّا بيار لويس فذهب به حبُّه تصويرَ العري، كائنة ما كانت جنسيّة العارية، إلى تصوير عشيقته الأوروبيّة، ماريا دورينييه، عارية.

ومن ناحية ثانية يُخفّف الكاتب من وقع التصوير العاري الذي دار معظمه حول الصّدرين والنهدين، ملاحظاً أن «لدى بعض القبائل العربية في الجزيرة العربية يُمكننا أن نرى الجزء القريب من الذراع، بما فيه الثدي، دون حرج كبير (...) [فـ] تقليد الزي هذا يضرب، على ما يبدو، في أزمنة عربية سحيقة». وممّا يطرد كل افتراض يربط العربيات أو الشرقيات بالتّصوير الجنسي، يُعْلِمُنا لعيبي أنّ الصُّوَرَ العارية التي كانت تُنتج في باريس كانت تجدُ تصريفها في بريطانيا الڤيكتورية، كما كان بعض الناشرين الفرنسيين في مطالع القرن الماضي يقترحون على زبائنهم صوراً إباحية أغلب موضوعاتها فرنسية[٢٢].

بهذا كله تُوضَعُ الأمورُ في سياق أعرض، فتتقلّص الأهمية والدلالة اللتان أراد الكاتب أن يُضفيهما على تصوير عدد من النساء العاريات في الأستوديو أو البار[٢٣]، فيما يصير اقتصارُ النّساء اللواتي صُوِّرْن على هذا النحو من الأقليات الدينية والمذهبية، سبباً لمُناقشة مسائلَ أغنى وأوثق اتصالاً بالتاريخ الاجتماعي المحلي من

(٢٢) الاستشهادات من مواضع عدة في مقدمته.

(٢٣) **المرجع نفسه**، ص٦٣.

مجرد هجاء للغرب ونواياه[٢٤]، لا سيّما وأنّ هذا الاقتصار على نساء الأقليّات، يُطاول الرّقصَ والغناء أيضاً، فضلاً عن نشاطات أخرى تمتدّ من التعليم إلى الصحافة فالعمل الحزبي في طور لاحق.

ما فعله لعيبي، عن غيرِ قصدٍ منه، وطبّقه على الرّسوم والطوابع، فعله، بقصد، وعلى نطاق أوسع، عزيز العظمة الذي راجع، بالاعتماد على الجهود التي بذلها كراتشكوفسكي وميكيل، راجعَ صورةَ غير العرب في عيون العرب. وهنا يتبيّن أنَّ الأخطاءَ التي اقترفها بعضُ الأوروبيين بحقِّ الإسلام والمُسلمين، تبعاً لدرجة المعرفة وتطوّر العلوم وسيادة أفكار مُعيّنة، جغرافية أو مناخية أو دينية، في هذه الفترة أو تلك، إنما اقترفها العربُ والمسلمون، أيضاً، بحقِّ شعوبٍ أُخرى. والحقّ أنّه ليس للغة أن تدّعي بأنه لم يخرج من بَيْن أفضل كُتّابها من عمل على تنميط «الآخرين» أو من لم ينظر إلى رقعته الجغرافية بوصفها مركز العالم ووسطه.

وبنتجية اشتغاله على النّصوص التاريخية، استنتج العظمة أنّه «من نافل القول أن ليس كُلّ ما ورد في كتابات أسلافنا حول الحضارات الأُخرى، كان من باب القول الموضوعي». فقد «امتزج الخيالُ بالواقع، فاختلط جشع الورّاقين ومؤلّفي كُتب العجائب والغرائب مع وَلَعِ النّاس بالحكايات الغريبة، كما امتزج الإخبار عن الوقائع بتلوينات لهذه الوقائع تُلائم مُسبقات الحضارة العربية ـ الإسلامية، تلويناتٍ كانت من باب خداع النفس بقدر ما كانت تلائم العلاقات الحربية أو السّلمية والتنابذ الإيديولوجي وغير ذلك من الأمور»[٢٥]. ولئن رأى الكاتب أن معرفة الثقافة العربية ـ الإسلامية بالآخرين «لم تكن بريئة»[٢٦]، فإن كتابه لا تعوزه الشّواهد التُّراثية على أنّ العرب والمسلمين أصابهم، حيال الآخر، ما يُمكن أن يُصيبَ أيَّ شعب، أوروبياً كانَ أم غير أوروبي، إذ يستحيل، إلّا في الصُّور الخرافية عن النفس، اعتبار أيّ تاريخ محليّ ذا وجهة نبيلة واحدة وقاطعة.

(٢٤) نتساءل، بالعودة إلى طبائع الأمور ورغبات البشر بعيداً عن القسر والتنظيم، بما فيهما ما تستدعيه الحركات النسويّة المغالية، من الذي يمكنه فعلاً أن يجزم أنّ المرأة لا تُحبّ أن تُرسم وتُصوَّر بعين ويد رجل يشتهيها؟ وأنّ الرجل لا يحبّ ذلك بعين ويد امرأة تشتهيه؟ ثمّ من قال إنّ عدم وجود الصور متقدّم على وجود صور «سيئة» في الاستوديو؟

(٢٥) عزيز العظمة، **العرب والبرابرة ـ المسلمون والحضارات الأخرى**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ـ نيقوسيا، ١٩٩١، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢٦) **المرجع السابق**، ص ٢١٨.

فالمختار بن الحسن بن بطلان قسّم وظائف الشعوب، ولا سيما نساؤها، تبعاً لعبودياتها. فـ

> «من اراد الجارية للذّة فليتخذها بربرية ومن ارادها خازنة فرومية ومن ارادها للولد ففارسية ومن ارادها للرضاع فزنجية ومن ارادها للكدّ والخدمة فالزنج والأرمن ومن ارادها للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة».

وفيما نقل ابن فضلان الحرب بين الكُفّار المسيحيين والمؤمنين المسلمين إلى سويّة كفّار الجِنّ ومُؤمنيهم، رأى البيروني في تقديراته الجُغرافية أنّ الشعوب التي تقطن الجنوب «أقرب إلى الحيوان العُجم من الناطق (...) وربما يأكل بعضهم بعضاً وليسوا في عداد البشر»، بل هم «في عِداد الوحوش والبهائم». وفي وصف القزويني لجزر الواق واق الخيالية، هناك ما استقاه من خيالات وفانتازيات مُؤكّدة عن المرأة، وُجدت بين عرب ذاك الزمن، حيث «حكى موسى بن المبارك السيرافيّ أنه دخل هذه البلاد وقد مَلَكَتْها امرأة وأنه رآها على سرير عُريانةً وعلى رأسها تاج وعندها أربعة آلاف وصيفة عراة أبكار». حتّى الجاحظ «خَبَّره (...) عدد لا يُحصى من الناس أنهم قد أدركوا رجالاً من نبط بيسان ولهم أذناب ألا تكن كأذناب التماسيح والأسد والبقر والخيل وألا كأذناب السلاحف والجرذان... وربما رأينا الملّاح النبطي ... على وجه شبه القرد. وربما رأينا الرجل من المغرب فلا نجد بينه وبين المسخ إلّا القليل». والمسيحيُّ في رأي الجاحظ «باطنه ألأمُ وأقذرُ وأسمجُ (...) وامرأتهُ جُنُبٌ لا تطهر من الحَيْض ولا من النفاس». والسّود كانوا، عند أبي سعيد السيرافي، تَتَصَوَّر شفاهُهُم «بصورِ شفاهِ البهائم والأنعام» وتكون «عقولُهُم خسيفة وأفكارُهم قصيرة وأذهانُهم جامدة». ولما بدا الأسود في الدنيا يُجازى في الجنة بالابيضاض، فإن النوبيّات، عند ابن بطلان، «فُطِرْنَ على العبودية». واعتقد المروزي أن نَبْتَ القُطْنِ في السّودان «يصيرُ شجرةً يصعدُ عليها الرّجل، فتناسبت أبدانهم وأشجارهم»، بينما اعتبر الإدريسي السودانيين «أكثر الناس فساداً ونكاحاً». لكنَّ الإدريسيَّ، أيضاً، شبّه رؤوس البشر في جزيرة قلهان بـ «رؤوس الدواب». وبدورهم مكث الهنود، عند ابن شهريار، يأكلون الجرذ. وكان الهنديُّ، عند المقدسي، «يجمع أبوالَ البقر وأخثاءها وسمنَها ولبنَها فيُسقى منها أياماً». أما البجناك عند القزويني فـ «يفترشون نساءهم بمرأى الناس، لا يستقبحون ذلك كالبهائم»، فيما الخرلخ «يُقامر أحدهم صاحبه في زوجته وأُخته وأُمّه وابنته»، لكن يبقى الفرنجة

«أقذرَ منهم وهم أهلُ غدرٍ ودناءةِ أخلاقٍ لا يَتَنَظّفون ولا يغتسلون في العام إلّا مرّتين...» ولم يَنْجُ من القزويني أهلُ جزيرة سكسار في بحر الجنوب مِمّنْ بدت «وجوه أهلها كوجوهِ الكلابِ، يُسَمّنون الغرباء ويأكلونهم». ولم يترك مظهر التركي أيَّ شك عند ابن فضلان بـ «أنّه تيس»، أما الرّوس فكانوا «أقذر خلق اللّه». وفي جزيرة ميلانزية «رأى» ابن خرداذبة «أَكَلَةَ لحومِ بشرٍ ذوي أذيال»(٢٧).

في المقابل لا بأس، في حدود الكلام على الصور، أن تُراجع صورة المرأة الغربية في الأدب العربي. وهنا أعفانا الناقد السوري جورج طرابيشي مَغَبَّةَ التنقيب، إذ قدّم قراءة نقدية لعدد من الأعمال العربية في هذا المجال. غير أن ما فعله طرابيشي(٢٨) لم يكن تناولاً لـ «الصُّوَر» بأيِّ معنى مُجَرّد للكلمة. ذلك أن اختياراتِهِ تنتمي كلُّها إلى القرن العشرين، وصولاً إلى عقده السّتيني الذي عَرَفَ غليان أفكارِ التّحرر والتقدّم. ثم إنَّ أبطال الرّوايات والقصص التي تناولها هم، في غالب الأحيان، ناطقون بلسان مُؤلّفيها وتجاربهم، إما في مرحلة دراستهم الطلابية في أوروبا، أو خلال زياراتهم إليها كمُثقّفين أو كسياح. وهذان العاملان يُشكّلان حدَّيْن مُهمّيْن على الاستغراق في الصّورة على نحو يتجاوز راهنيَّتَها أو تاريخيَّتَها أو تمثيليّتها.

ففي مُقدّمته التي يُوجز فيها بعضَ النّتائج النظرية التي تَوَصَّلَ إليها، يرى طرابيشي أنَّ العربيَّ، الطالبَ أو المثقّفَ، إذ يَفِدُ إلى أوروبا «يَرُدُّ على التّحدّي الغربيّ لرجولتِهِ الثّقافية بشهره غالباً سيف ذكورته، كذلك فإنه سيقيم وحدة هوية بين الأُنثى الغربية وبين الغرب، فيستحيلُ هذا الأخير إلى

(٢٧) الاستشهادات من مواضع عدّة في كتاب العظمة. لا بأس، هنا، من استعارة الملاحظة الذكيّة للورين غولدنر التي رات انّ نظريّة نقد الاستشراق، في تعويلها على نظرة الغرب الى عالم المتوسط الشرقيّ، خصوصاً بعد صعود «المسالة الشرقية» كعباءة للتنافس الإمبريالي، تتجاهل تماماً «الخطاب الغربيّ» عن الشرق حين كان توازن القوى معكوساً. وهذا ما ينطبق على الحقبة الممتدّة من القرن الثامن حتّى الثالث عشر، عندما بدت الحضارة الإسلاميّة متفوّقة على مثيلتها الغربيّة، في الثقافة كما في الحرب. وبالمعنى نفسه يتجاهل نقد الاستشراق، ايضاً، «الخطاب الشرقي» عن الغرب في تلك الحقبة، حيث ظهرت نعوت كثيرة لـ «الإفرنج» كنعت عرب ابن سعيد في اواسط القرن الحادي عشر، بوصفهم يشبهون الحيوانات، في المظهر والعقل، اكثر ممّا يشبهون البشر، مع «تفسير»، ذلك باسباب جغرافيّة كانت رائجة حينذاك. انظر مساهمة لورين غولدين المعنونة «ما بعد الحداثة في مواجهة التاريخ العالمي» في مجلة **عكس التيار** (الصادرة بالإنكليزية)، تموز (يوليو) ـ آب (اغسطس)، ١٩٩٣.

(٢٨) راجع كتابه **شرق وغرب، رجولة وانوثة ـ دراسة في ازمة الجنس والحضارة في الرواية العربية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧. في الاستشهادات اللاحقة نعتمد ما ورد في هذا الكتاب.

مجرد فرج. و (...) سيساورُهُ شعورٌ مزهو بأنّه يركب أوروبا بكاملها كلما ركب فتاة أوروبية».

ففي عمل توفيق الحكيم **عصفور من الشرق** الذي كُتِبَ في ١٩٣٨، يظهر التّنميط على أشدّه، حيثُ إنّ البطل محسن، (توفيق الحكيم نفسه)، «لا يتعامل مع سوزي ديبون [صديقته]، (...) بل مع حلم سوزي ديبون. إنه «لا يعرف من هي»، «لا يدري عنها شيئاً»، ولا يُريد أن «يدري عنها شيئاً» (...) وينسج لها من خياله ألف صورة وهالة». وإذا كانت أوروبا تَرِدُ دائماً، في الرّوايات، بوصفِها «فتاة شقراء» وفتياتها يردن، دائماً، بوصفهن شُقْراً نمطيّاتٍ، فَمَثَلُ هاتَيْن الأوروبا والمرأة تُتيحان للمُثَقّف الشرقيّ المهربَ من إحساسِهِ بالنّقص إلى إحساسه الوهميّ بالتّفوّق.

وبديهيٌ أنّ علاقاتٍ بالغربة كهذه، من منظور اللّاوعي الخالص، لا صلة لها بالغرب ولا بما يريد أنّ يكونه[٢٩]. ذلك أنّه إذا جاز، تبعاً لـمُخَطَّطٍ هندسيٍّ افتراضيٍّ ما، أنَّ المُسْتَعْمِرَ يجدُ في المرأة المُسْتَعْمَرَةِ جزءاً من الكُلِّ المُسْتَعْمَرِ و«المُسْتَباح»، فبالمعنى نفسه يَصِحُّ الافتراضُ أنَّ الرّجل المُسْتَعْمَرَ تُراوِدُهُ المشاعر نفسها في الحاضرة المتروبولية، أكان ذلك من قبيل «الثأر»، تبعاً لثقافة مُتخلِّفة تُناظر السياسة والجنس، أم من قبيل الهرب من الثّقافة الأخلاقية والكبت في المجتمع الذي صدر عنه. والاعتباران هذان يُمكن أن يُوصلا، في الحالاتِ القُصوى والمُتطرّفة، إلى علاقاتٍ اغتصابيّةٍ بحتةٍ تُحرِّكها، في تحقيقِها إشباعَها، إيروسيّة الجوعِ والقِلّة، أو الاحتقانِ الذي لا يبقى معه كبير مكان للحب والعواطف[٣٠].

إلى ذلك فإن النظرة الوظيفية بل النضالية، هي التي تُصدِرُ، بلسان العداء للاستشراق، هذه المرّة، تبويباً لمراتبِ الأهمية لا صِلَةَ له بالوقائع الفعلية وطباع البشر، لا سيّما في ما يَخُصُّ الإبداعَ وما يتفرّغ عنه. ففي هذا الحيّز يصعب تفضيل المكان الذي يعيش فيه المرء حياته العملية (العقلانية)، التي لا يُخالطها الاختلاف والسّحر، أي ذاك الذي يسوده الروتين والمألوف والتزامات العمل والأسرة، على المكان الذي تَتَحقّق فيه درجة من المسافة عن الروتيني والعملي والمألوف. بل يصعب النظر إلى المسألة كما لو أنها استبدالية مطلقة لا يتّصل فيها الخارج بالداخل، على ما يفترضه العيشُ في صومعة، أو في ثكنة حربية وسط حصارٍ خانق.

(٢٩) يتناول كتاب طرابيشي من هذا المنظور، اعمالاً اخرى لسهيل إدريس والطيب صالح وعبد الرحمن منيف وغيرهم.

(٣٠) راجع، تمثيلاً على نلك، قراءة طرابيشي لـ **الحي اللاتيني** لسهيل إدريس، **المرجع السابق**، ص ٧٥ - ٧٦.

وهذا يَصِحُّ في حالتي الغربي الذي يقصد الشرق «المختلف» والشرقي الذي يقصد الغرب «المختلف» سواء بسواء، اللّهم إلّا إذا كان الفرد الذي يعنيه الكلام ضمناً فرداً منزوعَ الحرية والخيار، باحثاً عن الإنجاز بحثَ الآلة، وعن التكيّف بحث المأمور، أو المتعبّد. وهذا كله إنما يُدرج النقاش في سويّة غير السويّة التي تُناقَشُ فيها المسائل الإبداعية وظروفها.

أبعدُ من هذا أنَّ تَصَوُّرَ البشر على هذا النحو من الإنجازية، ينزع عن الإنسانية ميلَها، مهما تحضّرت وتمدّنت، إلى توليد طقوس لا تلبث أن تتحوّل عاداتٍ وتقاليدَ وتراثاتٍ، أي أنه يُفقرها إلى حدّ لا يمكن أن تعوّضه الإنجازات المادية الكبرى.

هنا، وكاستنتاج يترتّب على التّبويب الإنجازي، المُتَزَمّتِ أخلاقيّاً في عمقه، يُوضَعُ «الجنس»، المطلوب في المكان البعيد والساحر، في خانة المُدان والمرذول، فيما تُدرَج السّلوكات الجنسية «الشاذّة والمنحرفة» في أسفل هذه الخانة. وعلى ضوء هذا التقييم يُنسب إلى المستشرق ريتشارد بورتون، مثلاً، أنه أقام «حكمة الشرق» مقام «حكمة الجنس»[٣١]، لكنْ يبقى أن نزع الجنس عن الشّرق، وعن كُلّ مكان آخر، ولا سيّما من زاوية نظر الوافد الغريب أو المبدع، هو موقف طهرانيّ معادٍ للجنسيّة.

واقع الحال أن الأمرَيْن، اكتشافَ الغربيّ للشرق والشرقيّ للغرب، ينطويان على لحظة حلميّة، قد يميل البعض إلى إدانة تعابيرها القصوى، كما قد يميل البعض الآخر إلى التّسامح مع اللّعب الذي تنطوي عليه، والخلفيات التي أمْلَتْها ذلك، والآفاق الواعدة التي ينطوي عليها الاحتمال. بيْدَ أنَّ الفارقَ الكبيرَ، منظوراً إلى الأمر بما يتعدّى هذه الحالة أو تلك، أنّ الحلم الغربيّ يُواكب واقعاً إنجازياً لأسباب تاريخيّة معروفة، فيما الحلم العربيّ أو الإسلاميّ، ولأسباب تاريخية معروفة بدورها، يبقى عاديّاً وحيداً، ومفصولاً عن الإنجاز.

والمشكلة، بهذ المعنى، ليست في آداب الرّحلة والتشويق والخوارق مما ظهر عند أغلب الشعوب، شرقية كانت أم غربية، بل في أنّ بلاد الواق واق، التي تحدّث عنها الرحّالة المسلمون، لم يُقيّض لها في الواقع ما يُقيّض لأميركا التي اكتشفها

(٣١) قباني، **اساطير**، سبق الاستشهاد، ص ١٠٣.

الرحّالة الأُوروبيون فعلياً. ومن هنا نميل إلى افتراض أن مبالغة الإنجازيين، المُتَحَرّقين إلى التحديث والتماهي مع «الغرب»، في التركيز النقدي على الحلم والفانتازيا الغربيين، مقرونةً بالتغافل التام عن نقد أحلامنا، هي من قبيل الامتعاض من الإنجاز، لا من الحلم. وهذا، بدوره، يَسِمُ الحربَ على النموذج، مما وصفناه قبلاً، بضعف يقف جنباً إلى جنب الخواء.

وهذه المداورة أحد البواعث التي تدفع إلى الاقتصارِ على نقدِ الصُوَرِ على النّحو الحصري الذي رأيناه. فالاقتصار هذا، من غير قياس على الوقائع الفعلية، يتماشى تماماً مع وضع الإنجازات جانباً وردّ العالم عدداً من الجواهر التي تتجرد من التاريخ ومن البشر في آن، لتنحطّ إلى رمزيات مُشرعة على البدائية والانقسام المزعوم واحتمالات الحروب المفتوحة[٣٢]. هكذا لا يبقى بين أيدي الشعوب غير ألبومات بشعة جداً تتبادلها، وتتعرّف، من خلالها، إلى غيرها، وإلى نفسها أيضاً.

(٣٢) على رغم انتقاداته الكثيرة لهملتون جِبْ، يشير إدوارد سعيد إلى «انّ هنالك ملحوظةً ذات نبويّة مروّعة في استثناء جبْ الصهاينة والموارنة المسيحيّين وحدهم، من بين الطوائف الإثنية في العالم الإسلاميّ، لعجزهم عن قبول التعايش، **الاستشراق**، ص ٢٧٨. هذه العبارة خاطئة وخطيرة، أوّلاً ـ من قال إنّ الموارنة عاجزون عن قبول التعايش، ووراءنا تجربة لبنان ١٩٤٣ ـ ١٩٧٥؟ اللهمّ إلّا إذا كان المقصود فرضَ غلبة وقسر شاء الموارنة ذاك ام ابواء، وهما الغلبة والقسر اللذان لا يابه لهما من لا يتوقّف إطلاقاً عند ايّ نسيج مجتمعيّ وثقافيّ بعينه. هذه بعض «هفوات» تصحيح المستشرقين في امور الشرق، ومنها ايضاً، في ما يخصّ لبنان، انّ حزب الكتائب اللبنانية «نسخة عن القمصان السود لموسوليني». ص ٣٠٣، وهي «حقيقة» عن الشرق لا يعرفها إلّا ناقد الاستشراق. ثانياً ـ اغلب الظنّ انّ المقصود ليس «الصهاينة»، لأنهم «طائفة إثنية في العالم الاسلاميّ»... بل اليهود.

المسؤوليّة التي لا تأتي

تُعَيِّنُ المواصفات التي وردت في الفصل السابق، خصوصاً المواصفة الأُم التي هي الامتناع من المُقارنة والقياس، كيف أن النّسخة المُتداولة من الفكر الناقد للاستشراق، ليست فقط قوميّةً متسرّعةً في حداثيّتها، بل أيضاً ابنةَ مرحلة ما بعد الهزائم العربية. وأغلبُ الظن أن هذا ما دفعها إلى الاقتصار، داخل الحيّز الثقافي، على نقد الصُّوَرِ والأحلام المُستقدمِ أغلبها من بطن التاريخ، وكأن الدلالة الضمنية وراء هذا أن بعض العرب والمسلمين يبغي مُساجلة الغرب في الماضي لأنه خسر المُساجلة في الحاضر. وامتلاك التاريخ، وإعادة كتابته «من وجهة النظر» هذه، أو تلك، هما، على الدوام، عشّ نموذجيّ لحالات الاحتقان الإيديولوجيّ. وفي استحضارهم التاريخ الذي يُفترض به أن يكونَ السّلاحَ الأمضى لأصحابه، لا يُكتفى بتنقيته وسكبه في قناة وحيدة الوجهة، بل يُصار إلى تحويله مرجعيةً أساسيةً للسياسات التي ينبغي انتهاجها راهناً.

في هذا التثبّت في المعركةِ التاريخية ورموزِها وصُوَرِها، يلجأ نُقّاد الاستشراق إلى تقنيات يُعَبِّر بعضُها عن نظرة رومنطيقية (ينفيها النقّاد عن أنفسهم وحضارتهم، طبعاً) إلى «غرب» تجاوز رومنطيقيته، من غير أن يُخجله المرور بها. وليس هناك في هذا مَنْ هو أفصح من رنا قباني التي تكشف لنا عن بطل إيجابي واحد بين أكوام المستشرقين الذين أتت على ذكرهم. وبطلها هو بلنت، الذي سبق لإدوارد سعيد أن استثناه من «التّعبير عن العداء الغربي التقليدي للشرق والخوف منه»[1]. فهو، بحسب التعريف الذي اختارته له قباني،

> «سليل عائلة ارستقراطية إقطاعية، وكان مُفعماً ومتعاطفاً مع كل ما هو ريفي. وكان يرى ان العرب يُمَثّلون الريف والفروسية وتقاليدَهُما التي

(١) إ. سعيد، **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ٢٣٧.

كانت تتآكل في اوروبا بفعل طغيان الصّناعة واموالها. فهؤلاء العرب في نظره هم النبلاء الكرماء الذين يشمخون باثوابهم الفضفاضة على خيولهم المُطَهّمة»[٢].

(٢) رنا قباني، **اساطير** سبق الاستشهاد، ص ١٤٨.
(٣) سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول.

وبدوره أظهر كابلان في **المستعربون**[٣] كيف أنَّ رموز هذا التّفسّخ الأرستقراطيّ اليوم، وليس في القرن التاسع عشر، هم حصراً الذين يستهويهم العرب، إلى حد أنّهم، من خلال عملهم في الديبلوماسية الأميركية، تفانَوْا في خدمة «المصالح العربية» حتى اتُّهِموا بتغليبها على مصالح بلدهم. لكن هؤلاء الذين «تعاطفوا مع العرب» وانْشَدّوا إلى الحياة العربية، انفصلوا عن الجسم الأميركي العريض الذي تجاوزهم، فارتبط سقوطهم من المواقع المُؤثِّرة التي احتلّوها في الخارجية الأميركية، بتزايد تعقيد التركيب الإثني والديني والثقافي للولايات المتحدة.

وكائنة ما كانت الحال، يبقى أن هذه الكيمياء التي تسري وتتواصل بين مُعظم المثقفين (والسياسيين) العرب وبقايا الأرستقراطية المُتداعية في الغرب، لا تشي فقط بمقدار مُجافاة الصّواب في نفي «تهمة» الرومنطيقية، بل تنمّ أيضاً عن مُشكلة العلاقة العربيّة والإسلامية بالعالم المُعاصر. فهنا نجدنا، وجهاً لوجه، أمام تقدّم «الغرب» بوصفِهِ حَدَثاً يتعارض مع «مصالحنا»، تماماً كما بدا، لاحقاً، أنّ انهيار الاتحاد السوفياتي وقلعتِهِ الاستبدادية، حدَثٌ يتعارض مع «مصلحتنا» إياها، والتي لا يتوافق معها، كما هو مُضمر في نقد نُقّاد الاستشراق، سوى ثبات الزمن وتوقّف المعرفة والتقدّم.

لقد سبق لـليون الأفريقي، الذي كرّمه أمين معلوف بكتاب حمل اسمه، أن استحقّ قدراً من الكراهية والإدانة بسبب كتابه **وصف أفريقيا** الذي أفادَ الاستعمارَ في تَوَسُّعِهِ، لكنَّ السّؤال الذي لم يُطرح حينذاك، ولا يُطرح الآن إلّا لماماً، هو: من القادر على إنتاج الكتب، ومن القادر على الإفادة من الكُتب التي تُنتج؟ وهذا كُلُّه يردُّنا إلى المسألة الأهم التي يَتَكَلّمُ عليها نُقّاد الاستشراق: ماذا فعلنا نحن؟ ماذا كان في وسعنا أن نفعل؟ لماذا لا نفعل؟

والمؤسف أن الثقافة المناهضة للاستشراق تَرْفَعُ المسؤوليةَ عن صاحبها تماماً، فلا تتوقّف إطلاقاً عند واجباته حيال العالم المعاصر، لتُركِّزَ فقط على إساءات هذا

العالم إليه. لكنّ الأمر لا يقف عند تهوين مسؤولية العرب والمسلمين حيال العالم، إذ غالباً ما يصل إلى تهوينها تجاه أنفسهم، في ظل قدر لا يُحصى من أبْلَسَة الغرب وأطروحات التّباهي بالذات التي يجدر بها أن تختفي عند تَذَكُّرِ بعض الحقائق البسيطة. فإذا كان ثمة من يَعُدُّ الاهتمام بـ **ألف ليلة وليلة** عدواناً على الثقافة العربية، فالاهتمام الغربي بترجمة ونشر معظم النتاج «الجدي» و «الرفيع»، كـ **تاريخ الطبري** وكتب الجغرافيا العربية والإسلامية وغيرها، أمرٌ لا يُمكن للورثة المُباشرين لهذه الثقافة أن يُنافسوا فيه. حتى العلاقة بين اللّغة العربية والسّياسة، وهما موضوعان أثيران ويوميّان في الحياة العربية، انتظرا طويلاً قبل أن تصدّى لهما «المُعادي للعرب والإسلام» برنارد لويس، في كتابه المهم **اللّغة السياسية للإسلام**. أما نفيُ تهمةِ العنصرية عن الإسلام، وإن لم يكن عن المسلمين، فهو ما لم يُقدم عليه أحد بالدأب والجديّة اللذين رأيناهما في **العِرق والعبودية في الشرق**، أحد أبرز أعمال «العدو» المذكور(٤).

وبعيداً عن تناول التواريخ القديمة، سبق لنا أن عشنا تجربة احتكاك عابر، لكنه غني الدلالة، بين المخطوفين الغربيين في بيروت وبين مختطفيهم، فإذا بالخطف يدفع المخطوفين إلى تدبيج كتب توالى صدورها، على مدى ثلاث سنوات، بوتيرة شهرية تقريباً، فروت ما يتعدى السياسة إلى التجارب الإنسانية المُعقّدة، وإذا بالبلد الذي صَدّرَ الخطفُ عن بعض أبنائه يصمت صَمْتَ القبور حيال الموضوع، ما خلا ترداد عبارة واحدة سقيمة وبالغة التنصّل من مسؤوليتها، مؤدّاها أن «لبنان كلّه مخطوف»(٥).

وهذا حتى لا نقول شيئاً عن لحظة احتكاك أغنى وأطول مدىً، في هذا القرن، مثّلتها قضيةُ فلسطين وامتداداتُها المسلحة، حيث إن المكتبة الجدية حول هذه

(٤) الذي، في الوقت نفسه، وفي كتابه **الساميّون واللاساميّون** اتّخذ مواقف تبريرية لسياسات إسرائيلية وصهيونيّة يصعب تبريرها، كما اعتصم باللاأدرية حيث الأوامر واضحة.

(٥) الكلام الأكثر دلالةً، والأجهر صوتاً كان للخاطفين، ففي مساء ١٠/٥/١٩٩٤ نقلت القناة الثانية من التلفزيون البريطاني (بي. بي. سي) برنامجاً عن «حزب الله» في لبنان، فتحدثت إلى احد حراس المخطوفين من مناضلي الحزب، كما تحدثت إلى امينه العالم حسن نصرالله. اما الأول الذي استغرب الاهتمام الغربيّ بقلة من المخطوفين، فربط خطفهم بالردّ على اعمال إسرائيل والقابعين في سجونها، فيما تهرّب الثاني من إصدار إدانة صريحة لأعمال الخطف، لأنه لا يريد ان يناقش هذا الموضوع، كما قال. طبعاً كان الوعي التحتيّ لكلام «حزب الله»، المرتفع النبرة، اخذَ الفرد الغربي لا بجريرة الغرب فحسب، بل بجريرة إسرائيل ايضاً، الشيء الذي يغرف من «ثقافة» العداء لـ «الغرب».

المسألة هي، أصلاً، ما تركه الغربيّون أو ما تركه الإسرائيليون. حتى العناوين التي يفترض أنها عناوينـ «نا» أساساً، من أوضاع فلسطين في عهد الانتداب البريطاني إلى التعريف بمنظمة التحرير الفلسطينية، لا نجد حولها ما يكفي من كُتب يمكن الرجوع إليها بثقة واطمئنان، واعتمادها مرجعاً صالحاً، علماً أن الفلسطينيين، في هذا المجال، تفوّقوا على سائر الشعوب العربية.

وهناك أمثلة حيّة أُخرى من عالم الأثريّات، والصلة بالتاريخ والتراث تالياً، وهو ما يفترض به أن يكون الموقع الإستراتيجي المُفَضّل للعرب والمسلمين كي يُبرهنوا، من خلاله، صِحّة الأطروحات التي يقول بها التيار العريض من مُثقّفيهم في مجال استخلاص التاريخ من براثن الاستعمار. فعلماء الآثار المصرية الأوائل، مثلاً، ممن أُخذ عليهم «التجسس» و «البحث عن الكنوز»، هم الذين نبشوا وحفظوا آثار مصر من عصابات السّرّاقين المحليين، مِمّنْ صَوّر بعضَهم السينمائيُّ المصري شادي عبدالسلام في فيلمه «المومياء». وبدورهم لمس النبهاء من اللبنانيين، إبّان حربهم الأهلية ـ الإقليمية، كم أنّ المتاحف الغربية التي احتفظت ببضعة آثار نبشها علماء آثار غربيون، إنّما صانتها من الميليشيات الثورية التي احترفت تهريبها على أوسع نطاق. وهذا كلّه، معطوفاً على الإهمال وانعدام الصيانة اللذين أصابا آثار البلدان العربية التي لم «تسرقها» أوروبا، والتعديات الأصولية على بعضها لأسباب شتى ـ منها تعارض الآثار مع فكرة التوحيد الديني، ولا أخلاقيتها، أو ارتباطها بتواريخ سابقة على الإسلام، أو لمجرد أنها تساهم في جذب السيّاح «الكفرة»(٦).

فَتَحْتَ العنوان المليودرامي «سابقة لم تعرفها البلد»، كتب الصحافي المصري محمد علّام، مثلاً، أن «مصر تبيع مُمتلكات محمد علي في اليونان في المزاد العلني»، ومردُّ ذلك أنها باتت مضطرة للنّظر في طلب حكومة اليونان شراءَ الآثار المصرية التي في أثينا، بعد أن هَدّدت الأخيرة بمُصادرتها بسبب «رفض مصر الاتفاق على صيانتها وترميمها»(٧).

وما يصح في الآثار يصح في المخطوطات، حتّى إن صلاح الدين المنجّد، المدير السابق لـ «معهد المخطوطات العربية»، والإسلامي النزعة، تساءل، بمرارة في حفل أقيم لتكريمه في ١٩٨٥:

(٦) راجع مقالة جون روكويل في **الانترناشونال هيرالد تريبيون**، في ١٩٩٤/٥/٥، وهي تغطية لمؤتمر المتاحف العربية في عمّان.

(٧) راجع التحقيق في جريدة **الحياة**، في ١٩٩٤/٢/٣.

«أيهما افضل، إبقاء التراث عندنا، ام بيعه إلى المكتبات والمتاحف في اوروبا واميركا؟».

(٨) انظر، الحياة، ملحق آفاق، في ٦/٢/١٩٩٤.

وفي معرض شرحه لما دعاه إلى ذلك التساؤل، يقول المنجد إنّ:

«حس الأوروبيين والأميركيين بقيمة التراث نامٍ وقوي، ولذلك فقد حافظوا على المخطوطات العربية التي اقتنوها وحفظوها في مكان مناسب، بعيداً عن الحرارة العالية والرطوبة والأرضة والسوس، مع صيانتها المتوالية وتجليدها والعناية بتصنيفها وفهرستها، وطبع هذه الفهارس ونشرها ليطلع عليها الباحثون والدارسون»(٨).

وينقل تحقيقان صحافيان عن حال المخطوطات العربية في مصر ـ هذه المخطوطات التي هي، بحسب العنوان الصحافي «ذاكرة مفقودة ضيّعها اللصوص والموظّفون والنيل»، بعض أوصاف ووقائع رهيبة. فالصحافي الذي كتب أحد التحقيقين بدأ سرده بما يأتي:

«بصعوبة بالغة عثرنا على مقر «معهد إحياء المخطوطات العربية» الذي يبدو وسط بنايات حي المهندسين الشاهقة مثل شاهد قبر لأحد الأثرياء نسيَه اهله، قِطع الأثاث مُكَوّمة في المدخل، آثار إصلاحات على الجدران لم تكتمل منذ عامين، اتربة تُغطي الأجهزة والكتب المُلقاة على مناضد المكتبة بلا ترتيب، وعلب الميكروفيلم مُتناثرة في كل مكان، بينما يسترخي المُوظفون على مقاعدهم بلا عمل تقريباً».

وفي التحقيق الثاني، لا يتردد الأستاذ الجامعي وأحد متابعي شؤون التراث في جامعة القاهرة، محمد علي مكّي، في التصريح بأن

«التّنسيق غائب في مجال تحقيق المخطوطات الذي يتم بطريقة عشوائية، حتى ان الكتاب الواحد يُنشر مرّات عدة في الوقت نفسه، في عواصم عربية مختلفة، وفي هذا الإطار يُلاحظ ان التّراث الأندلسي لم يَنَل نصيباً من الاهتمام، لا لقلّة المشتغلين به، لكن لأن معظمه قد ضاع».

ويُضيف الصحافي المصري، وهو يستعيد ظروف التفاوض بين بلاده وإسرائيل حول طابا، أن

«الخرائط المُستخدمة في التحكيم الدولي حول قضية طابا لم يُعثر

عليها في دار الوثائق، واضطر المفاوض المصري للاستعانة بنسخ اخرى موجودة في السودان»[٩].

لكنّ الدولةَ المصرية ما لبثت، من خلال عبد الحليم نور الدين أمين عام المجلس الأعلى للآثار، أن تقدّمت بطلب إلى الأمم المتحدة «لوضع منطقة مصر القديمة، في جنوب القاهرة، تحت مظلّة اليونسكو لحماية الآثار التي تضمّها»[١٠]، معترفةً، بعجزها عن أخذ هذه المهمة على عاتقها.

إن احترامَ التّاريخ يبقى شعاراً هوائياً أو تعبيراً عن جنون عظمة، حين يغيب احترام الحاضر، فلا يُنظر إلى الزمن وتعاقُبه في مجملهما ووحدتهما. وربما كانت أزمة التيّار النّضالي من العرب والمسلمين، أنه يُبالغ في إبداء الاحترام للتاريخ، من غير أن يحترمَ الحاضرَ وناسَه كثيراً، فحينما يتفرّغ لحروبه مع الناس والحاضر، بالقمع والتبديد والنزاعات الأهلية وانعدام الضوابط والحدود الدستورية، يُطيح بالتاريخ والتراث اللذين سَبَقَ له أنْ بالغ في احترامهما. ولهذا فهو ينتهي غيرَ مكترثٍ بالتاريخ في آن.

فـ «المجاهدون» الأفغان، الذين رفعوا الإسلام والتاريخ إلى مصاف القضية الأولى، خاضوا في ما بينهم حرباً أهلية شملت، في ما شملت، نَهْبَ متحف كابول وتدميرَ متحف جلال أباد وتهريبَ الكثير من تحفه لبيعها في الغرب، حتى إنّ المدير العام لليونسكو، فيدريكو مايور، وجّه، أواخر آذار (مارس) ١٩٩٤، نداءً يناشد فيه العالم عدم شراء «مسروقات التراث الثقافي الأفغاني»[١١].

وفي ما يتّصل بأنظمة الاستبداد، ربّما كانت تجربة صدّام حسين، أحد زعماء التيار المذكور، غنيّة الدلالة في هذا المجال. فبين المشاريع الكثيرة التي نفّذها على هذا الصعيد، أعاد بناء مدينة بابل، الشيء الذي يبدو، لوهلةٍ، مُتعارضاً مع بعثيّة الحاكم العراقي التي لا تُقيم كبير وزن للتاريخ السابق على خروج العرب من شبه الجزيرة. مع هذا فإنّ صدّام الذي نزّل نفسه، بحسب شجرة نسب عائلي مزعومة، من علي بن أبي طالب، أمكَنَهُ أن يكون، أيضاً، نبوخذ نصّر، عملاً بشعار رسمي شهير حينذاك: «نبوخذ الأمس، صدّام اليوم». ولم يَستَطِعْ هذا المدخل العُظامي إلى التاريخ أن يُخفي امتهاناً للتاريخ، عبّر عنه كُلُّ رسميّي العراق الذين خلطوا صدام بنبوخذ نصّر، كما خلطوا العروبة بالبابلية، فتحدّث، مثلاً، مُحافظ بابل كمال ياسين

(٩) المرجع السابق.
(١٠) راجع الحياة، في ١٣/٤/١٩٩٤.
(١١) الحياة، في ١/٤/١٩٩٤.

عن «إخلاص هذه المدينة التي عرفت العبقرية الحضارية للرجل العربي» لصدام، واصفاً بابله بأنها «لعبت دوراً عظيماً في وحدة الأمة العربية وتحرير أراضيها»[١٢]. وكانت الانتهازية الصغيرة حاضرة في هذا المشروع حضورَها في سائر المشاريع الضّخمة[١٣] التي أقدم عليها حكم البعث في العراق. فالحرب مع إيران على قدم وساق، وبابل القديمة، التي تقع بين بغداد والجنوب الشيعي، ربما كانت صالحة لأن تُوَلّدَ التفافاً من الشيعة حول صدام وسلطته المركزية، قَفَزا فوق سِجِلٍّ مديد من القهر السياسي والثقافي، ولا سيّما الجسدي.

(١٢) انظر اماتزيا بارام، **الثقافة، التاريخ، والإيديولوجيا في تشكّل العراق البعثي، ١٩٦٨ - ١٩٨٩** (بالإنكليزية)، سان مارتينز برس، نيويورك ١٩٨١، ص ٤٩.

(١٣) من اجل صورة ادقّ عن عُظام صدّام وصلة ذلك بالمشاريع التي اقدم عليها نظامه، انظر سمير الخليل، **النُّصب التذكارية - الفن، الابتذال والمسؤولية في العراق**، دار الساقي، لندن، ١٩٩١.

(١٤) كنعان مكيّة، **القسوة والصمت** (بالإنكليزية)، سبق الاستشهاد، ص ١٠١.

غنيٌّ عن القول أن ذرائعيّةً كهذه لا تُؤَسِّسُ لموقف صحيٍّ، أو جدّيٍّ، من التاريخ والتراث. وهذا ما كشفه تعامل النظام «المولع» بالتاريخ والتراث مع رموزهما وآثارهما. فقد تكفي هذه الصورة الموجزة عن التعامل المذكور، حين قرّر أن يدكّ الانتفاضة الجنوبية الشيعية في أول التسعينات، ويُنهيها، كائناً ما كان الثمن:

> «خلال الانتفاضة تلقّت القبّة المُذَهّبة لضريح علي عدة إصابات مدفعية مباشرة، ودُمّرت بوّابتها الرئيسية، فيما اضحى الداخل نهباً للخراب. لكن ضريح الحُسين في كربلاء تعرّض لتخريب اوسع بكثير. إلّا ان الهجمة الثقافية للحكومة على المراكز المقدّسة والمباني الدينية والمعاهد والمكتبات استمرت فترة طويلة بعد ان توقف القتال في المدن. فكُلُّ اشجار النخيل التي تُحيط بكربلاء قُطعت، وسُوِّيَ بالأرض الوسط المركزي المحيط بالضريحين. وهذا إنما كان المرحلة الأولى مما زعم النظام المفلس انه برنامج مَدِيني ضخم لإحياء كربلاء. وبدورها فإن الكنوز القديمة التي ظلت، قروناً، على قيد الحياة، سُرقت، او نُقلت إلى بغداد. فـ «الجواهر، والذهب، [و] المخطوطات، وكلها لا تقدّر بثمن، التي كانت مودعة في ضريح علي في النجف، والتي تُمثّل الهدايا التي قدّمها الأمراء والملوك على مدى الف سنة، ذهبت جميعاً»[١٤].

ولم تكن الحال أفضل مع نظامٍ بعثيٍّ آخرَ، يتغنّى، هو أيضاً، بالتاريخ والتراث. فعلى أثر أحداث مدينة حماة السورية في ١٩٨٢، «دُمّرت ونُهبت عشرات المساجد

والكنائس والمعالم القديمة الأخرى، بما فيها متحف قصر العظم الشهير، الذي يرجع إلى القرن الثامن عشر. وفي قرابةِ شهرٍ من القتال، هُدّم حوالى ثلث المدينة التاريخية الداخلية»(١٥).

هكذا تُحدث الصّلة المختلّة بكل من الواقع والتاريخ مُرَكّباً يجمع الفصام إلى هذيان الاستبداد، ويُضاعف ارتباكَ الأحكام المعيارية الكثيرة حيال عالم خارجي لا يملك هذه الأزمة بالواقع والتاريخ، بالذات والآخر. وإذا كان خلط الكونية البسيطة بأقصى النسبية الثقافية، من تعابير الصّلة المُخْتَلّة، فإن من تعابيره الأُخرى الازدواج المُطلق في المعايير وعدم الاتّساق المنهجي مما ألمحنا قبلاً إلى بعض علاماتهما. فـ «تأثّر الغَرْب بالإسلام وتشبّه أوروبا بالعرب أيام ازدهارهم، وخاصّة في الأندلس، أمر جدير بالثناء»، كما كتب زكريا، لكن العكس، أي تأثّر المسلمين بالغرب، يرقى إلى سويّة الخيانة. وبالمعنى إياه، فإن تشكيك مسيحيٍّ بدينه وباتّفاق الإنجيل مع العقل، أمر محمودٌ، أما المسيحي الذي «يبحث في عقيدتنا، نحن، بنفس الطريقة العقلانية النقدية، [فـ] متآمر دسّاس مُفْتَرٍ»(١٦). ومجال الصّلة الفكريّة المُخْتَلّة بالواقع والتاريخ، وتالياً بالعالم، يصعب أن يُوجد نصٌّ يفوق في تعبيريته المقابَلة الصحافية التي أُجريت مع رنا قباني، النّسوية العربية الشَّرِسَة العداء للاستشراق، علّ المَثَلَ ينجح في وصف أمور العقل العربي بنتجية مثل هذه الأفكار الرائجة.

(١٥) باتريك سيل، **الأسد ـ الصراع على الشرق الأوسط** (بالإنكليزية). اي. بي. تاورس ـ لندن ١٩٨٨، ص ٣٣٣. بدوره لم يقتصد الرئيس المصري السابق انور السادات، ذو النشاة العسكرية الراديكالية في تبديد بعض آثار بلاده ولكن على شكل هدايا.

(١٦) ف. زكريا، سبق الاستشهاد، ص ٤٢ ـ ٤٣.

فمجلة **الكاتبة** شاءت أن تُدَشِّنَ صدورَها بحوار مع قباني، صاحبة كتاب **أساطير عن الشرق** الذي سبقت الإشارة إليه غير مرة، فكان حوار مُطَوّل حول الاستشراق والمرأة والإبداع والسياسة، جاءت خُلاصته كارثة محقّقة لجهة قدرته على تشكيل وجهة ذهنيّة متماسكة. وكان أهم تجليات الكارثة أن العقل يتفرّع عقولاً يستحيل انعقاد أية هدنة بين واحدها والآخر.

فقباني تجمع، خلال صفحات قليلة، بين صنفي تفكير لا يجتمعان إلّا بين يدي الكاتبة.

فمن جهة، تقول إن «العربي مُلغىً في تاريخ الغرب»، مع أن مُساهمته الأساسية

في الحضارة الغربية منذ الأندلس تجعله «الأُوروبي الأول» ـ نلاحظ هذا التسليم الغريب بالمركزية الأوروبية التي ينفيها فكرها المناهض للاستشراق. وهي تخاطب العربي: «مثلما استطاعَ الغربيون إلغاء وجودك بصفتك حاضراً في قائمة الإرهاب العالمي، فبتَّ غيرَ مدعوٍّ إلى المائدة الإنسانية، كذلك استطاعوا أن يقولوا لأدبك أنت مُلغىً ولا مكان لك في العالمية»[١٧]، وهناك، في رأيها، «حرب كبيرة ثقافية وسياسية ودينية واجتماعية واقتصادية مشنونة علينا»، فيما أول الأسباب التي تُعيق عالمية الثقافة العربية وجود «استعمار في اللّغات وفي الثقافات. واللّغة الإنكليزية هي اليوم اللغة المُسْتَعْمِرَة»، مُضيفةً أن في الغرب «عدائيّةً فظيعةً نحوَ الثقافة العربية، وهذه العدائيّةُ قديمةٌ جدّاً تاريخياً بين الغرب والشرق».

(١٧) يحسن التذكير بأنّ نجيب محفوظ، المصريّ العربي المسلم، الذي نال جائزة نوبل للأدب، من قبل «الغرب»، مُنذ من قبل من هم «شرقيون» جدّاً، وقد شاعت روايات تقول إنّ اسمه في رأس القوائم التي ينوي الأصوليون المصريون اغتيال أصحابها. وبالفعل تعرّض محفوظ لمحاولة اغتيال في ١٤ تشرين الأول ١٩٩٤، على يد أحد الأصوليين.

(١٨) بما يذكر بموقف زها بسطامي من كنعان مكية. راجع الفصل الأول.

(١٩) وهذا في رأيها، وعلى رغم كلّ شيء، يبقى شرطاً أساسياً لـ ... التقدّم!

لكنها تقول، في المقابل، وفي معرض ندب الذات باللغة العربية، أي على غير مسامع الغربيين[١٨]: «على العرب أنْ يَشْعروا أنهم جزء من العالم، على الإنسان العربي أنّ يبدأ في الكلام على تجرته بصفتها تجربته إنسانية»، وعلى عكس العرب فإن «ما أنجزه اليهود هو قناعتُهُم بأنْ يكونوا جزءاً من الديناميكية الأوروبية»، و «كلمةُ اجتماعي أو كلمة ثقافي لدى الإنسان العربي ليس لها الدلالات التي تعنيها [الكلمتان]، على رغم وُجود أجيالٍ كثيرةٍ من المُتَعَلّمين، [وهذا] ربما لأن ليس هناك وعي مصيري. الفردُ العربيُّ ما يزالُ حتى الآنَ مشغولاً بفرديّته، ما يزال مشغولاً بالاستهلاك (...) وهناك إما فقر ساحق أو استهلاك مرعب». وهي تجد، حين تذهب إلى دمشق، «أن الطّبقة التي تُعطي وتنتج، تتحول اليوم إلى طبقةٍ استهلاكية فقط، طبقةٍ غير منتجة اجتماعياً وثقافياً»، وتعود، ثانية، إلى مُقارنة ذلك بالتجربة اليهودية المختلفة. أما العربية فلا تُترجم إلى الإنكليزية[١٩]، لأن «بين العربية والإنكليزية تلك الأزمة اللغوية الحقيقية التي يصعب معها ترجمة نص عربي. مثلاً كُلُّ الأدب الجاهلي لا يُترجم، وبالتالي سيبقى هذا الأدب مجهولاً». وبدوره فإن هذا مَرَدُّهُ إلى «أزمة تركيبيّة في العربية»، كما أنّ الثقافة العربية سلكت مسلكاً يُجافي

ما سلكته ثقافات أخرى «استطاعت أن تتعامل مع الغرب إلى درجة تُهَذِّبَ معها من عدائية الغرب لها وعدائيتها له». وإذا ما تَطَرَّقَتْ قبّاني إلى التاريخ، لاحَ لها أنّ «صراعَ علي وعمر مع النبي يكاد يكون مثيله الصّراع الدائر الآن في الإسلام». وأما في مجال الأدب وتاريخه، فمن بين «كل» الشعراء العرب، يبدو لها بدر شاكر السياب «الوحيد، الإنسان»[٢٠].

ما يرسخ، في آخر المطاف، أن خلط المُستويين معاً يشي بحالة عصبية أكثر منها تحليلية، إذ لو كان العربُ في البؤس الذي تَصِفُهُم به، سياسةً ولغةً وشعراءَ وفهماً للزمن، وهو بُؤسٌ أقصى بالمعايير كافة، لانتفت الحاجة إلى المُؤامرة عليهم المنسوبة إلى الغرب، وهي مُؤامرة قصوى أيضاً. أو، في المقابل، لو كان الغرب بالشرّ الجذري والمُتأصّل الذي تنعته به، لانعدمت ضرورات التّحاور معه على ما تُطالب قباني العربَ به، لتخفيف عُداونيّته تجاههم. والراهن أن النزعة القصوى هي التي تهيمن كلياً على كلامٍ ينفي بعضُه بعضَه الآخر من دون انقطاع[٢١]، محكوماً بتجاور الازدراء للغرب والازدراء للنفس، الاحتقار للثقافة الغربية وتأليهها بوصفها المعيارَ المطلق، ولو فاتَهَا العدلُ والإنصاف حيال يتامى العالم من العرب والمسلمين.

(٢٠) طبعاً هناك دائماً سوية ثالثة تنشأ عن اختلاط المستويين على نحو لا تستطيع قباني ان تسيطر عليه، ولا على كاريكاتوريته. فهي، مثلاً، تعتبر ان «الغرب يفرض صورة الرجل الأصوليّ المسلم في حالة يفرض فيها وضعية معينة على النساء». لكنّها تُكمل ضاربةً المَثَل على ما يفعله الغرب، «للنظر إلى المشاركة [بين الجنسين] كما هي في الواقع في دولة علمانية مثل سورية».

(٢١) تبلغ هذه القُصوية المسحوبة على الكون كلّه في الكلام على الرجل. فالرجل «هو الماضي (...) يمثّل الحروب، ويمثّل التفرقة العنصريّة، يمثّل المجازر، يمثّل بيع الأسلحة، يمثّل البورنوغرافي، يمثّل العنف، يمثل تدمير الكون والأرض. الرجل يمثّل هذه الأشياء البشعة كلّها وغيرها ايضاً». وما من حوار مع الرجل «إلّا في التفاهات، اما الأشياء المهمّة فليس هناك حوار فيها. والسبب بسيط [وهو] انّ الرجل ملغى من مستقبل العالم. الرجل انقرض». انظر **الكاتبة**، العدد الأول، سبق الاستشهاد.

من جهته حاول الكاتب والجامعي المصري، حسن حنفي، الذي يُعدُّ أحد أبرز أساتذة الفلسفة الحاليين في مصر والعالم العربي، وواحداً من أبرز ثمار التّعليم الناصري، أن يَخرُجَ على العرب بكتاب يَرُدُّ فيه على الاستشراق، بالنيابة عن العرب والمسلمين ممن تقاعسوا عن هذه المهمّة، راسماً «صورةً» للغرب تُقابل «الصورة» التي رسمها الغربيون للشرق، وناقلاً المعركة إلى جبهة الاستغراب، فوضع **مقدمة في علم الاستغراب**، مع عنوان فرعي غني الدلالة على

غرض الكتاب: **موقفنا من التّراث الغربي**[٢٢].

لكن الكتاب البالغ ٨٨٣ صفحة، لا يشذّ في عرضه التعليمي وخلاصاته، عن توكيد أن الغرب واحدٌ لم يتغيّر إلّا في العَرَضيّ والهامشي. فـ «الفلسفة الغربية كلها، خاصة المثالية الترنسندنتالية» هي «عَوْدٌ من جديد إلى «المواعظ على الجبل» للسيد المسيح، وما كانط أو فيختبه إلّا مسيح جديد». وفي رأي المؤلّف يمكن «دراسة التراث الغربي كوحدةٍ واحدةٍ وكموضوعٍ متجانس، خاصة وأنه يكشف عن بناءٍ واحد للشعور الأوروبي. ويمكن عن طريق فلسفة الحضارة أو فينومينولوجيا التاريخ التعرف على بناء الشعور الأوروبي وتطوّره كموضوع فلسفيّ واحد». وبعد أن يُشير حنفي إلى فوارق، تفرض ذكرَها «الأمانةُ العلميةُ والبحثُ التاريخي المحايد» في مصدري التكوين الأوروبي الديني أي اليهودية والمسيحية، يستخلص: «مع ذلك فإن نوعية المُعطى الديني في المصدر اليهودي المسيحي واحدة وهي اللاعقلانية». ويبقى، عنده، أن «الوعي الأوروبي، بالرغم من مراحله، وحدةٌ واحدةٌ، موضوع مثالي واحد، معطى فلسفي متجانس». ففي معزل عن ظهور المسيحية وانتشار تعاليمها، «إلّا أن ذلك لم يهز الوجدان المسيحي [الغربي] ليُبدع فكراً جديداً. وليس هذا إلّا من قبيل تحصيل الحاصل، لأن التّغيّر النوعي لا يحصل حيث العنصرية «دفينة في الوعي الأوروبي». وفي هذا الجانب لا يترك صاحب تفنيد الغرب زيادة لمستزيد:

> «ادى الموقع الجغرافي وطبيعة السكّان ونوع الديانات والأساطير الى تكوينٍ خاص لمزاج الشعوب الأوروبية. اصبح المزاجُ الأوروبي حِسياً لا يرى العالم إلا مادةً، ولا يقوى على المُجَردات. مقاييس السلوك لديه اللذة والألم، المنفعة والضرر، وليست معايير خلقيةً ثابتةً ومعايير خلقيةً عامةً. لا يعرف الحرمات او الموانع، بل اقرب الى الدوافع والغرائز والتلقائية الطبيعية. يُفسّرُ العالم بالأساطير والخرافة، بتعدد القوى والشياطين، دون

(٢٢) من مآخذ إدوارد سعيد على الاستشراق انه يجعل من «حقل» جغرافيّ [الشرق] تخصصاً علمياً، ودليله استحالة تخيل وجود الاستغراب. انظر **الاستشراق،** سبق الاستشهاد، ص ٥٠، وان «الشيء الوحيد الذي لم يستطع الشرق ان يفعله هو ان يمثل نفسه». **المرجع نفسه،** ص ٢٨٣. اغلب الظنّ ان الأمرين حاصلان، اكان في الكتابات الشرقية (العربية، الإسلامية) النرجسية عن الشرق (العرب، الإسلام)، ام في ما لا يحصى من كتابات عربية عن الغرب سبق التطرق الى بعضها القليل جداً. على اية حال يبدو انّ حسن حنفي هو الذي اراد رفع هذه المهمة المبعثرة الى مشروع متكامل.

القدرة على إدراك مبدا واحد عام، اصل الطبيعة ومنشا الكون، يُوحد الشعوب ويُنسق بين المصالح ويسيطر على الأهواء. الحرب علاقة طبيعية بين القبائل، والغلبة للأقوى. الغاية التوسع والسيطرة على اكبر مساحة من الأرض واكبر قدر من الثروات. كُلّ شيء مُتغيّر، لا وجود لشيء ثابت، لا ماضي، لا مستقبل، لا تاريخ، لا رؤية، إنما الحاضر المعاش واللحظة الراهنة».

أما القليل الذي قد يبدو له مُنيراً وسط عتم التراث الغربي، فبعضه نتاج التأثر بـ «النموذج الإسلامي في تراثنا القديم»، حتى لينطبق فيه القول «تلك بضاعتنا رُدّت إلينا»(٢٣).

وهكذا لا ترتسم للغرب صورة تحمل على التثمين، كي لا نقول التقليد. فالوعي الأوروبي في أزمة، و «تاريخ الوعي الأوروبي هو في الحقيقة تاريخ هذه الأزمة»، ما استوجب من الكاتب إعلان نهاية الوعي الأوروبي في القرن العشرين، و «تحطّم المشروع المعرفي» [الأوروبي]، و «إفلاس المشروع الغربي بأكمله»، واعتبار الوعي الأوروبي «في بداية النهاية»، والتساؤل، بشفقة على الأوروبيين لا تخفى، ما إذا كان «هناك مظاهر أمل في الوعي الأوروبي»(٢٤).

لكن فقر التعريف هذا جاء من أن الكاتب الذي آثر استكشاف «الغرب»، انطلاقاً من تراثه لا من واقعه ومعاينته والرحلة الداخلية إليه، إنّما أراد إتحافنا بعمل ليس من المُبالغة وصفُه بالنبويّة. ففي هذا «البيان النظري»، بحسب تسميته كتابَه، يرسم حنفي بعض الأغراض التي يتوخّاها من مشروعه تأسيسَ «علم الاستغراب»، الذي يُفترض فيه أن يكون مُعادياً للتغريب من غير أن يكون داعياً للعزلة عن العالم أو «الوقوع في تصور قومي للعلم». وهذه عيّنة من النعوت التي يُسبغها على مشروعه: «ضرورة مُلحّة في عصر الثورة المضادّة بعد أن عاد الغرب إلى هجمته الاستعمارية الثانية». «إقالة الثورات من عثراتها واستكمال عصر التحرر من الاستعمار والانتقال من التحرر العسكري إلى التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي، وقبل كل شيء التحرر الحضاري». «القضاء على المركزية الأوروبية، بيان كيف أخذ الوعي

(٢٣) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، سبق الاستشهاد. الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٨٥، ٩٩، ١٣٩، ١٣٠، ١٥٢، ١٤٢، ١٤٧، ١٤٨، ٢٣٥.

(٢٤) **المرجع السابق**، الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٥٠٨، ٥١٧، ٦٨٧، ٧٢٠، ٧٣٦، ٧٢٢.

الأوروبي مركز الصدارة في التاريخ الحديث». «القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة». «إعادة التوازن للثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي». «تصحيح المفاهيم المُستقرة والتي تكشف عن المركزية الأوروبية من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثرَ موضوعيّة وحياداً وأكثر عدلاً بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في تاريخ العالم». «إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلاً للإنسانية جمعاء، وأوروبا مركز الثقل فيه»، إعلان «نهاية الآخر». وهذا مع العلم أنّ انتصار مشروعه انتصاراً نهائياً، يستدعي، بين ما يستدعيه، تحقّق الشرط الآتي: «إذا ما أمكن اتّحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية)[٢٥] ضد الشّمال (أوروبا)، أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي. وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من «علم الاستغراب»»[٢٦].

لم تُضف صفحات حنفي الكثيرة أيَّ وعي حقيقيّ لـ «الوعي» العربي السّائد للغرب، بل عرّفت هذا الوعيَ إلى مشروع نبيّ عربي جديد. والأنبياء وأصحاب الرسل المهجوسون بتقديم البدائل التاريخية، بدل صون قطعة أثرية مُهمَلة، يهمّهم

(٢٥) يبلغ التمحور المَرَضي حول الذات عند حنفي انه يسمي اميركا اللاتينية «الغرب الجنوبي» للعالم العربي والإسلامي.

(٢٦) حسن حنفي، سبق الاستشهاد، الصفحات حسب ورود الاستشهادات بالتتالي، ٣٣ مرتين، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٩٤، ٧٧٧. وفي مكان آخر يمضي شارحاً النتائج التي تتمخّض عن تبنّي هذا المشروع والانكباب الواسع على الاشتغال عليه، و «إذا ما تمّ تأسيس علم «الاستغراب» وتناوله فريق من الباحثين على عدّة اجيال، وتحوّل إلى تيار عامّ في البلاد يساهم في خلق الثقافة الوطنية، تحدث النتائج الآتية، ا ـ السيطرة على الوعي الأوروبي، اي احتواؤه بدايةً ونهايةً نشأةً وتكويناً (...) ب ـ دراسة الوعي الأوروبي على انه تاريخ وليس خارج التاريخ (...) ردّ الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي وإيقاف هذا المدّ الذي لا حدود له وإرجاع الفلسفة الأوروبيّة إلى بيئتها المحليّة (...) د ـ القضاء على اسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب (...) هـ ـ إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبيّة وتحريرها من هذا الغطاء الذهني (...) و ـ القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبيّة بالنسبة للغرب (...) ز ـ إعادة كتابة التاريخ بما يحقّق اكبر قدر ممكن من المساواة في حقّ الشعوب بدلاً من النهب الأوروبي لثقافات العالم (...) جـ ـ بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدا من ريح الشرق (...) ط ـ انتهاء «الاستشراق» وتحوّل حضارات الشرق من موضوع إلى ذات (...) ي ـ إنشاء علم «الاستغراب» كعلم دقيق بعد ان ظهرت إرهاصاته لدى جيلنا (...) ك ـ تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصّة (...) ل ـ بداية جيل جديد من المفكرين (...) م ـ [إحراز] التحرّر من اساسه الانتولوجي» وليس المعرفي (...) ن ـ ان تشهد الإنسانيّة عصراً جديداً يختفي منه داء العنصريّة الدفين (...) وبالتالي تختفي عدوانية الشعوب على بعضها البعض»، ص ٥٠ ـ ٥٦.

تحطيم ما هو قائم بكُليّته أكثر مما يعنيهم التعريف به وبتفصيله. لكن الكتاب طمأن خصومَ الغرب إلى أن هذا الأخير على وشك أن ينتهي، وأن التّحرر منه يوالي صعوده، شريطة أن يتحرّك التاريخ في وجهة اقتراحاته. فهل يتحرّك التاريخ في هذه الوجهة حقّاً؟

بطبيعة الحال فإنّ السّؤال عن وجهة التاريخ هو ما يتصدّى له غيرُنا. لكن السّؤال الذي يبقى قابلاً للطرح، فيما تملك الإجابةُ عنه معانيَ بالغة الغنى، هو: في أي سياق، وفي أي ظرف راهن تندرج الحملة عل الاستشراق؟

فأغلبُ الظن أنّ ذاك التّزامن بين كتاب سعيد وثورة الخميني كان له مغزى موضوعيّ هو المُشاركة، من موقعَيْن مُختلفين، في إطلاق عملية التّعرية التي تبلغ حالياً حدود التّخلص من كُلّ شيء «طارىء» على الجسد. وهذه العمليّة، إذا بدت كاريكاتوريّة على يد حسن حنفي، إلّا أنها تتخذ أشكالاً دموية بالغة البشاعة في بلدان كالجزائر ومصر والسودان، بعد إيران ولبنان. فالسّائح والصحافي والمستشرق، بل الغريب عموماً، شخص غير مرغوب فيه. ذلك أن هؤلاء يرمزون إلى الغرب، وإلى أننا نُشارك «العدو» الغريب كرة أرضية واحدة. وهم، في صورة أكثر إلحاحاً ومباشرة، يحملوننا على التشكيك بـ «تقدُّمنا» نحو... ما نجود به تلقائياً وذاتياً، الشيء الذي كان يمكننا الاكتفاء به، والطرب له، بعيداً عن الغرب وتأثيراته[٢٧]. وبدل الانتباه إلى الأساس النّقدي الذي يصدر عنه الكثير من الكلام الغربي المشبع بالحسّ النقدي، والذي يصدر كلامٌ، أكثرُ منه بكثير، عن الغرب ذاته، تجاه دينه وثقافته ورموزه، يحملنا عدمُ استساغةِ نقدنا وكشفِ عُيوبنا إلى التهويل بالأمر وتعظيمه. ويصلُ التهويل إلى فتح شهية الجرح النرجسي، الذي لا يلتئم، على مصراعيها، فيما نُطبّق معاييرنا الدينية على عالم تتراجع دينيته، لكننا لا نكفّ، في تعاملنا معه، عن ردّه، تَوَهُّمياً، إلى تلك الحقبة، من أجل تسهيل العيش خارجه[٢٨]، أو الاحتكاك به في سياق تناحريّ بحت.

(٢٧) كم بدا واضحاً في التعليقات الصحافية الرافضة للسلام العربي ـ الإسرائيلي ذاك الحنين المداور، غالباً، إلى تكرار ما سبق ان جُبنا به تلقائياً، للتجربة الماسوية لـ «حركة التحرر العربية»، كَرَّةً اخرى من النزاع المسلّح مع إسرائيل، حروب اهلية يُطلق عليها النعت التحريري والتقدمي الخ...

(٢٨) كثيرة هي علامات تلك الخارجية التي لا نبارحها، وكامثلة قليلة من الحقل الإعلامي، تترافق كثرة الكلام على تنميط صورة العربي والمسلم في الإعلام الأميركي والأوروبي، مع الاستنكاف عن استخدام القوانين والمحاكم الغربية التي قدّمت غير برهان على

والرّاهن أن خصومَ الاستشراق كانوا ليمتلكوا حُججاً أقوى لو أنّ هذا الواقع الذي كرهوه، استطاعَ توفير براهينَ في صالحهم. فلو أنّه تمّ الحفاظ على مجلسٍ نيابي واحد من المجالس التي خلّفتها المرحلة الكولونيالية في العالم العربي، أو لو تمت المحافظة على مستويات التعليم كما كانت حينذاك، أو لو نجح العرب والمسلمون في صَوْنِ آثارهم وتاريخهم استطراداً، أو لو أنّهم أنشأوا، منذ الاستقلالات التي نالوها، مكتباتٍ عامّةً تُحْفَظُ فيها كتب تاريخهم ووثائقهم، وكُلُّ ما يتّصل بـ «الذاكرة» التي يُكْثِرُ مثقّفوهم النضاليّون التّشدُّق بها، لاكتسب الكلام النقدي بعض لحم وعظم[٢٩].

أبعدُ من هذا، كان يُمكن لمُعارضي الاستشراق أن يعثروا على مصداقية أرفع لحججهم لو أنّهم نجحوا في تقديمِ روايةٍ أدقّ عن الشّرق من تلك الغربية، أنتجها الشرقيون، أو لو قدموا فهماً للغرب أرقى، وأقل عنصرية وجوهرية، من ذاك الذي قدمه الغربيون عن الشرق، فلم تُقْتَصَرْ زبدة إنتاجهم في «الاستغراب» على عمل حسن حنفي.

لكننا حين نُراجع الحصيلةَ على الجبهات كُلِّها، لا يفوتنا إدراك أحد مغازي الحملةِ على الاستشراق، أو على الأقل، إحدى النتائج التي تُفضي إليها في هذا الظرف الراهن لما بعد سقوط الإيديولوجيات الانقلابية الكبرى. فالتّعرية الفعلية في حاجة مُلحّة إلى ثقافةٍ تنفي حصولها، ومن ثم تُبرّرها وتُعطيها مسحة انتصارية. وهذا ما يُعيدنا ثانية إلى مسؤوليّة العرب

تصنيفها لاعمال ولقوال يمكن إدراجُها في الإساءات العنصريّة. يكتب إدوارد سعيد مثلاً، «هذه المواقف الاستشراقية المعاصرة تفيض في الصحافة والعقل الشعبيّ، فالعرب، مثلاً، يُفكّر فيهم كراكبي جِمال، إرهابيين...» **الاستشراق**، سبق الاستشهاد، ص ١٠٨. وفي مقابل هذا التعميم الكاسح والمتكرّر، تندر الإشارات العربية الصريحة إلى أنّ التلفزيونات الغربيّة هي التي اعطت الانتفاضة الفلسطينية منذ ١٩٨٧ بُعدها الدوليّ وزخمها المؤثر.

(٢٩) بعد كلّ الشكاوى من التآمر الغربي على الثقافة العربيّة - الإسلامية، لم يهبّ العالم العربي لإنجاد «معهد العالم العربي» في باريس، الذي انشىء لتعزيز الثقافة العربيّة في اوروبا والتعريف بها، فإذا فرنسا، اساساً، من يتحمّل اعباءه واكلافه. امّا الاعتراض على إنشاء متحف للمحرقة النازية في نيويورك، ففصاحة لا نتخلّى عنها ولا نتخلّى عن اكتشاف المؤامرة وراءها، من غير ان تسهم الأموال والكفاءات العربية في إنشاء متحف مماثل يعزف بمأساة عربية ما، او بملمح حضاري وثقافي عند العرب. والشيء نفسه ينطبق على السينما، حيث لم يتحوّل الامتعاض المكبوت حيال فيلم «لائحة شندلر»، الذي سرق بعض الضوء من مذبحة الحرم الابراهيمي في الخليل، إلى تفكير جدّيّ في إنتاج فيلم عربيّ عن ايٍّ من المآسي الكثيرة التي يتحدّث عنها معظم العرب، مختبئين التنفيس والرغبات والأماني و «النقد» في... لذّة الكلام.

والمسلمين التي لم يتصدّوا لها إلّا متأخّرين وبالحد الأدنى. فالمسؤوليّةُ لا تأتي حيث يتراءى أنّ الغضبَ الخُمينيّ اعتراضٌ مشروعٌ على التّحديث، وطريقٌ ممكن إليه في آن معاً. هذا هو الطّيف الذي يُحَوِّمُ في ليالي الأرق الدائم، لكنّه ليس المسؤولية حُكْماً.

مُـنـذ سـنـوات والـهـجـوم عـلـى الاسـتـشـراق والـمُستـشرقيـن أحد الطقوس الثقافيـة للكتابة العـربيّة. فـمن أيـن صَدَرَ هـذا الـمَيْـلُ الـمُغالي في تسييسه الاستشراقَ من حيثُ هو نشاط ثقافي مُتعدّدُ الدوافع وفي تـجاهل أن الـمُستـشرقيـن هم أصحابُ مُعظم التاريخ المكتوب لبلادنا وشعوبنا؟ وما هي القـواسـم الـمُشـتـركـة بـيـن الـعـداء الأكـاديـمـي للاستشراق - ادوارد سعيد مثلاً - والعداء الـمحلي، السلفي والقومي الراديكالي؟ ثمَّ أيـن يلتقي العداء للاستشراق في عمومه والتوجهات الثقافية للخمينية لا سيّما اشتراكهما في الخلط بيـن النسبية الثقافية القُصوى والكونية الساذجة؟ وأخيراً، كيف يعمل العداء للاستشراق على تبرير أنظمة ووقائعَ استبدادية رافعاً عن العرب والـمُسلميـن مسؤولية ما آلت إليه بلدانهم ومُجتمعاتهم مُحيلاً هذه المسؤولية، برُمّتها، على الغرب و ... مُستشرقيه؟

هذا الكتاب محاولة إجابة.

9782910355227

ISBN: 2-910355-12-8